الأمانة العامة للعتبة الحسينية المقدسة

الدليل

AL-DALEEL

03

مجلّةٌ فصليّةٌ فكريّةٌ تعنى بالدراسات والبحوث العقديّة تصدر عن مؤسّسة الدليل
التابعة للعتبة الحسينيّة المقدّسة - العدد الثالث، السنة الأولى، ربيع 2018

محور العدد: الإنسان والخالق (إثبات وجود الإله)

03

الدليل
AL-DALEEL

العدد الثالث، السنة الأولى، ربيع 2018

مجلّةٌ فصليّةٌ فكريّةٌ تعنى بالدراسات والبحوث العقديّة
تصدر عن مؤسّسة الدليل التابعة للعتبة الحسينيّة المقدّسة

البريد الإلكترونيّ magazine@aldaleel-inst.com

CONTACT US:
Website: www.aldaleel-inst.com
Email: magazine@aldaleel-inst.com
Aldaleel.Inst
aldaleel_com

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنيّة العراقيّة
2265 لسنة 2017

شروط النشر في المجلّة

1. تتبنّى المجلّة نشر الموضوعات ذات العلاقة بالبحوث الفكريّة العقديّة، الّتي تخضع للمعايير العلميّة، وتتوفّر فيها شروط النشر المعلن عنها في المجلّة.

2. تهتمّ المجلّة بمخاطبة الطبقة المثقّفة والمتخصّصين في العلوم العقديّة.

3. تعتمد المجلّة الحوار الهادف والهادئ القائم على أسسٍ علميّةٍ سليمةٍ وتدعو له.

4. لا ينشر في المجلّة أيّ موضوع يعتمد الخطاب الطائفيّ أو القوميّ، بل وكلّ ما فيه من إساءةٍ لشخصيّةٍ أو مؤسّسةٍ أو جماعةٍ.

5. تعرض البحوث والمقالات المقدّمة للنشر في المجلّة على محكّمين من ذوي الاختصاص؛ لبيان مدى موافقتها لشروط النشر المعمول بها في المجلّة، وصلاحيّتها للنشر، ويتمّ إشعار الكاتب بقبول البحث من عدمه أو تعديله وفقًا لتقارير المحكّمين.

6. لا تلتزم المجلّة بإعادة النتاجات المقدّمة للنشر إلى أصحابها، سواءٌ قبلت للنشر أم لم تقبل، كما لا تلتزم المجلّة بإبداء الأسباب الداعية لعدم نشر بحثٍ أو مقالٍ.

7. لا يجوز نشر البحث أو المقالة في مكانٍ آخر بعد نشرها في المجلّة إلّا بعد الحصول على إذنٍ كتبيٍّ من رئيس المؤسسة.

8. ترتيب البحوث في المجلّة يخضع لاعتباراتٍ فنّيّةٍ، ولا علاقة له بمكانة البحث وقيمته.

محتويات العدد

دراساتٌ:

أبوابٌ:

كلمة رئيس التحرير

د. علي شيخ

بعـد أن نجحت مجلّة الدليـل في العددين الأوّلين من دراسـة موضوع الإنسـان والعقيدة بشـكلٍ تفصيليٍّ ومعمّقٍ، مع تسـليط الضوء على أغلب مـا يرتبط بهٰذا الملفّ من بحوثٍ معرفيّةٍ تلامـس حاجة المجتمع المعاصر، وإماطة اللثام عن بعض المسائل الجديدة الّتي تلبّي حاجات الإنسان الفكريّة بعيدًا عن محاولات التكرار لما كتب سـابقًا، جاء الدور لدراسـة ملفٍّ بالغ الأهمّيّة في زماننا الحاضر ويرتبط بشكلٍ وثيقٍ بفلسفة الحياة والرؤية الكونيّة للإنسـان، فكان عنوانه "الإنسان والخالق"، ووفقًا للخطّة الّتي رسمتها هيئة تحرير المجلّة، ولتغطية أهمّ المسائل الحسّاسة والجديدة المطروحة في الساحة الفكريّـة في العراق خصوصًا والعالم عمومًا؛ ارتأت أن تخصّص مجموعةً من الأعداد القادمة لهٰذا الملفّ إلى أن تسـتوفى أهـمّ الموضوعات فيه. فالعنوان الأوّل الّذي سيتمّ تسليط الضوء عليه في هٰذا العدد يرتبط بدراسة أدلّة وجود الخالق وتحليلها، وبيان المناهج المعرفيّـة الصحيحة الّتي يمكن من خلالها دراسة هٰذه المسألة، وكلّ هٰذا من خلال المقالات والبحوث والأبواب العامّة.

ويرتبط بالحديث عن وجود المبدإ الأوّل مسألةٌ مهمّةٌ تسلّط الضوء على جانبٍ من المعرفة الفطريّة للإنسان بخالقه، وهي طبيعة العلاقة بين الإنسان والخالق، فهناك مقاربةٌ تبحث عن نوع العلاقة بين الإنسان والخالق وكيفيّتها، وهل هي علاقة عبوديّةٍ وطاعةٍ وامتثالٍ، أو أنّها علاقةٌ إيمانيّةٌ تنظر إلى الخالق وكأنّه الأب السماويّ والإنسان المؤمن هو الابن المطيع؟ ولفهم نوع العلاقة الصحيحة بين الإنسان وخالقه ينبغي فهم معنى كلٍّ من المقاربتين بشكلٍ تفصيليٍّ، والفروق الأساسيّة بينهما، والآثار المترتّبة على قبول أيّ نظريّةٍ من النظريّتين، والأهم من كل ذٰلك نوع العلاقة الّتي يرتضيها الخالق مع الإنسان.

الرأي الأوّل يرى أنّ العلاقة هي علاقة عبوديّةٍ وطاعةٍ وامتثالٍ، وتتلخّص هٰذه العبوديّة في إظهار التذلّل والخضوع كما صرّح به بعض أرباب اللغة [الراغب الأصفهانيّ، مفردات في غريب القرآن، ص 319]. أمّا حقيقة العبوديّة فهي بمعنى الخضوع والفقر والاحتياج السارية في أعماق الموجودات، وهي السمة التكوينيّة المتجسّدة في كلّ مخلوقات هٰذا العالم، وهي ما يُطلق عليها أحيانًا العبوديّة التكوينيّة، فكلّ شيءٍ في هٰذا الكون الفسيح خاضعٌ لخالقه يسبّحه، والإنسان جزءٌ من هٰذا الكون، والتسبيح والتنزيه هو نوعٌ من الخضوع والطاعة والعبوديّة ولٰكن بمعناها التكوينيّ، ومن المحال تمرّد أيّ مخلوقٍ وتمنّعه على إرادة الخالق التكوينيّة الّتي أحاطت بالكون بأسره، من أبسط مخلوقاته وأقلّها شأنًا، إلى أكرم مخلوقاته وهو الإنسان.

وعبّر القرآن الكريم عن هٰذه الحقيقة بتعبيراتٍ جميلةٍ وصريحةٍ في الكثير من آياته، منها قوله تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلٰكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [سورة الإسراء: 44]، وهٰذا التسبيح حقيقيٌّ ويعني الخضوع والعبوديّة للخالق، يقول الطباطبائيّ بهٰذا الخصوص: «المراد بتسبيحها حقيقة معنى التسبيح دون

المعنى المجازيّ الّذي هو دلالة وجود كلّ موجودٍ في السماوات والأرض على أنّ له موجدًا منزّهًا من كلّ نقصٍ متّصفًا بكلّ كمالٍ، ودون عموم المجاز، وهو دلالة كلّ موجودٍ على تنزّهه - تعالى - إمّا بلسان القال كالعقلاء، وإمّا بلسان الحال كغير العقلاء من الموجودات، وذٰلك لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلٰكِن لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾، إذ استدرك أنّهم لا يفقهون تسبيحهم، ولو كان المراد بتسبيحهم دلالة وجودهم على وجوده، وهي قيام الحجّة على الناس بوجودهم، أو كان المراد تسبيحهم وتحميدهم بلسان الحال، وذٰلك ممّا يفقهه الناس؛ لم يكن للاستدراك معنًى، فتسبيح ما في السماوات والأرض تسبيحٌ ونطقٌ بالتنزيه بحقيقة معنى الكلمة، وإن كنّا لا نفقهه» [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 19، ص 144]. والآية الأكثر صراحةً في التأكيد على عبوديّة كلّ المخلوقات لخالقها ومفيض وجودها قوله تعالى: ﴿إِن كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمٰنِ عَبْدًا﴾ [سورة مريم: 93] فالقرآن يؤكّد لنا في هٰذه الآيات أنّ كلّ المخلوقات ومنها الإنسان هم عباد الله من حيث علاقتها التكوينيّة به، وهٰذا اللون من العبوديّة والاستسلام والخضوع يسمّى عبوديّةً تكوينيّةً أو خضوعًا تكوينيًّا.

كما أنّ هناك نوعًا آخر من العبوديّة وهو المعنى الّذي نقصده في كلامنا، وهي العبودية الّتي يرتبط بها الإنسان بخالقه بإرادته واختياره؛ لكونه كائنًا عاقلًا مدركًا يملك إرادةً وقدرةً على الاختيار، فهو يستطيع الارتباط بخالقه وعبادته وامتثال أوامره، كما يستطيع أن يتمرّد على كلّ ذٰلك، وهٰذه العبوديّة الّتي يختارها الإنسان هي عبوديّةٌ اختياريّةٌ ناشئةٌ من الشعور المعرفيّ والعقليّ بضرورة شكر المنعم وإطاعة من وهب له الوجود والحياة، والاعتقاد بأنّ الوصايا والتشريعات الّتي أمر بها الخالق الحكيم هي لمصلحة الإنسان، وأنّها تهديه إلى طريق كماله المنشود، وحبّ الكمال أمرٌ فطريٌّ لدى الإنسان،

فهٰذه العبوديّة بالحقيقة هي مرقاةٌ في سير الإنسان التكامليّ، وهي أتمّ نوعٍ من العلاقة يمكن تصوّرها بين الإنسان وخالقه، سيّما إذا كانت بإخلاصٍ وإيمانٍ ومعرفةٍ، فحقيقة علاقة عبوديّة الإنسـان لخالقـه تتمثّل في انتظام وتطابق إرادة الإنسـان المخلوق مع إرادة الخالق، فالإنسان مملوكٌ لخالقه، لا يملك لنفسه نفعًا ولا ضرًّا ولا موتًا ولا حياةً ولا نشورًا، بل كلّها بيد من خلقه كما نبّه على ذٰلك قوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً لَّا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا﴾ [سورة الفرقان: 3]. فيجب عليه أن يخضع لمشيئة خالقه ويمارس الحياة؛ ليكون بهٰذا الخضوع عبدًا للخالق.

وكذٰلك يرتكز مفهوم العبوديّة والخضوع للخالق على أسسٍ وقواعد نفسيّةٍ تمنح فكرة العبوديّة حياةً وحيويّةً، وشـعورًا وجدانيًّا مؤثّرًا يدفع الإنسان إلى التعلّق والارتباط بخالقه، وينتهي بـه المطاف إلى حبّ خالقه بكلّ وجوده، فتكون عبوديّته قائمةً في نفسـه على أساس الحبّ الخالص لمعبوده؛ لأنّه يرى فيه منتهى الكمال والغاية، وإن كان منشأ هٰذا الحب أحيانًا العاطفة والشوق، بل واللذّة، بيدَ أنّه في الوقت نفسـه نابعٌ من معرفةٍ عقليّةٍ ترشده إلى ضرورة التعلّق الشـديد بخالقه؛ لأنّه الموجود الكامل الّذي يجذب كلّ موجودٍ ناقصٍ إليه، والإنسـان ينجذب فطريًّا ـ عقليًّا ـ إلى الكمال، وهٰذا الانجذاب قد يكون هو الحبّ الحقيقيّ والكامل والمطلوب الّذي أشار إليه ـ تعالى ـ في قوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ [سورة البقرة: 165].

أمّا النظريّة الثانية فهي علاقة البنوّة والأبوّة بين الإنسـان وخالقه، وهٰذه النظريّـة تتبنّاها الديانة المسـيحيّة الّتي ترى في الخالـق أبًا للمؤمنين بالمعنى المجازيّ، فيُدعى الخالق أبًا في المسـيحيّة، وعلاقة الإنسان بخالقه هي علاقة الابن بأبيه، وهي اللفظة الّتي تستعمل في بداية كلّ صلاةٍ عندهم «أبانا الّذي في

السماوات» [إنجيل متى، 6 : 9]. وإنّ هٰذه العلاقة تسير في اتّجاهين: الأوّل أبوّة الخالق للبشر بالخلق، والثاني أبوّته للمؤمنين بالنعمة، فقد خلق الله الإنسان مشابهًا لطبيعته ـ حسب قولهم ـ حتّى تتحقّق بنوّته لخالقه، ولٰكنّ الخطيئة وقفت حائلًا دون تحقيق هٰذه الغاية، فكانت أبوّة الخالق للإنسان بالنعمة والإيمان، فيُعدّ المؤمنون أبناء الخالق بمعنًى خاصٍّ بهم دون غيرهم، وهٰذه العلاقة ليست بحسب الطبيعة، ولٰكنّها بالنعمة حسب تفسيراتهم. ولٰكن يمكن فهم طبيعة هٰذه العلاقة بمعناها المجازيّ من خلال كلمات المسيح في الأناجيل الّتي بين أيدينا، وإنّها تعني التبعيّة والعمل بمقتضى إرادة الخالق وتعاليمه، فالشيطان أب الأشرار كما ذكره كاتب إنجيل يوحنّا نقلًا على لسان عيسى المسيح في محاورةٍ مع بعض علماء اليهود، إذ قال لهم: «الحقّ الحقّ أقول لكم: إنّ كلّ من يعمل الخطيّة هو عبدٌ للخطيّة... أجابوا وقالوا له: أبونا هو إبراهيم، قال لهم يسوع: لو كنتم أولاد إبراهيم، لكنتم تعملون أعمال إبراهيم ... أنتم من أبٍ هو إبليس، وشهوات أبيكم تريدون أن تعملوا» [إنجيل يوحنّا، 8: 34ـ44]، ومن كلمات المسيح عليه السلام يتّضح أنّ المراد من البنوّة والأبوّة هنا هو الاتّباع والانقياد والطاعة، وهي متطابقةٌ مع مفهوم العبوديّة كما أشرنا، وهناك بعض الأحاديث والروايات تشير إلى هٰذا المعنى، منها الحديث عن رسول الله حيث قال: «الخلق كلّهم عيال الله، فأحبّهم إلى الله ـ عزّ وجلّ ـ أنفعهم لعياله» [المجلسيّ، بحار الأنوار، ج 96، ص 118]. وكذٰلك الحديث المرويّ عن الإمام الصادق : «قال الله عزّ وجلّ: الخلق عيالي، فأحبّهم إليّ ألطفهم وأسعاهم في حوائجهم» [الكلينيّ، الكافي، ج 2، ص 119]، فإذا كان الأمر كذٰلك فلا فرق بين النظريّتين من حيث الحقيقة والمعنى، وإن اختلفتا في التعبير عنها، فهما تتّفقان على أنّ العلاقة بين الإنسان وخالقه هي علاقة اتّباعٍ وخضوعٍ، وأنّ العبوديّة كما البنوّة المجازيّة تحقّق التحرّر الكامل باتّباعه لتعاليم خالقه وخضوعه له، وتُشعر الإنسان باكتمال إنسانيّته؛ لأنّه يتّجه إلى مصدر الخير والكمال.

ولٰكن تبقى هنا مسألةٌ وهي أنّ الإسلام نهى عن استعمال مصطلح الابن بحقّ الإنسان واصطلاح الأب على الخالق؛ مخافة الوقوع في الشرك، ولما يورثه من لبسٍ ومعانٍ باطلةٍ، وينبغي الحذر من إطلاق هٰذه الألفاظ في بيان العلاقة بين الإنسان والخالق؛ لأنّها قد توقع الإنسان في المحظور لا سيّما ما يتعلّق منها بتوحيد الله تعالى، وأنّه لم يتّخذ صاحبةً ولا ولدًا، وإفراده في أسمائه وصفاته؛ إذ حقّ الله ـ تعالى ـ هو أولى ما يراعى، ومن الضروريّ اجتناب ما يخدشه، ويمكن القول إنّ الصحيح هو منع قول هٰذه العبارة؛ لأنّها تعدّ من الكلام المحرّم الّذي نسب الله قائله إلى الكفر، قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللهِ ذٰلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كفَرُوا مِنْ قَبْلُ﴾ [سورة التوبة: 30]، فإنّ كلّ البشر هم من خلق الخالق وهم عباده. وأخيرًا فإنّ علاقة العبوديّة الاختياريّة توسم بالجوهرة الّتي يفتخر بها الإنسان على سائر المخلوقات، ومن خلالها يصل إلى أشرف الكمالات وأعلاها؛ لأنّها علاقة حبٍّ واتّباعٍ وطاعةٍ وخضوعٍ وتكاملٍ؛ ولهٰذا أوّل صفةٍ تُذكر للنبيّ الخاتم محمّدٍ في الصلاة وهو أشرف الكائنات أنّه عبدُ الله.

وبنظرةٍ سريعةٍ في محتويات العدد يتّضح للقارئ الدقّة في انتخاب عناوين البحوث، وفي الوقت نفسه العمق في المحتوى، والسعي لاستقصاء أهمّ المسائل العلميّة المرتبطة بالموضوع ودراستها، فثمّة إشكاليّةٌ تقرّر محدوديّة جهاز الإدراك البشريّ، وعجزه عن إدراك القضايا المطلقة واللامتناهية، ومن هنا فلا يمكن للعقل الإنسانيّ إدراك كُنه الخالق المطلق، مع أنّ العقل نفسه يحكم بوجوب معرفة الخالق، إمّا من جهة وجوب شكر المنعم أو غيرها. وارتأينا تخصيص بحثٍ لدراسة حقيقة المعرفة بالخالق بين الإمكان العقليّ والعجز البشريّ، وذٰلك من خلال التفكيك بين مراتب معرفة الخالق

الممكنة منها والمحالة؛ لرفع هٰذا التناقض البَدْوِيّ في أحكام العقل، فمعرفة الخالق من البحوث المحوريّة في الرؤية الكونيّة الدينيّة؛ لأنّها تمثّل الأساس الّذي تقوم عليه جميع المعارف الاعتقاديّة الأُخرى، ومن هنا تُعدّ معرفة المبدإ الأعلى مبدأً لكلّ المعارف والاعتقادات الأخرى. وتأسيسًا على ذٰلك فإنّ مراتب المعرفة شدّة وضعفًا تنعكس بشكلٍ مباشرٍ على سائر اعتقادات الإنسان وسلوكيّاته وحياته في هٰذه النشأة، ولٰكنّ كلّ هٰذا يتوقّف أوّلًا على إثبات إمكانيّة المعرفة بالخالق، إذ تواجه هٰذه المعرفة إشكاليّة عجز الذهن البشريّ المتناهي المحدود بطبيعته عن معرفة الموجود اللامتناهي واللامحدود؛ إذ كيف للعقل القاصر المحدود ذاتًا استيعاب الحقيقة المطلقة وكيفيّة التمييز بين مراتب المعرفة والتفكيك بين دوائرها؟

كذٰلك أفردنا بحثًا خاصًّا عن حقيقة المعرفة الفطريّة بالله ونحو دلالتها على وجود الله، وبيان القيمة المعرفيّة لهٰذا النوع من المعرفة، والقراءات المختلفة في دلالتها في إثبات وجود الله عند المفكّرين الإسلاميّين والغربيّين، والإشكالات الموجّهة إليهم، ومحاولة فهم النصوص الدينيّة الدالّة على فطريّة الدين، لاسيما فطريّة التوحيد.

وما كنّا لنغفل في هٰذا العدد عن ضرورة دراسة الشبهات والآراء النافية لدور العقل في معرفة الإلٰه، لذا جعلناها ضمن أبواب مجلّتنا وتمّ تقييدها بدراسة آراء الفيلسوف عمانوئيل كانط؛ لأنّه يُعدّ من العلماء الّذين ركّزوا على مسألة المعرفة ونقدوا العقل النظريّ وعدّوه غير مجدٍ ولا فعّالٍ في معرفة الإلٰه. يرى كانط أنّ العقل المحض (الميتافيزيقيّ) عاجزٌ عن إثبات وجود الخالق، فلجأ إلى العقل العمليّ. كما تناولنا بالنقد العلميّ المنهج المعرفيّ عند كانط، وكذٰلك النقد الخاصّ لقراءة كانط الخاطئة لبراهين وجود الإلٰه. وهناك بحثٌ حول الأدلّة العقليّة على إثبات وجود الإلٰه: قراءةٌ في النصّ الدينيّ، الّتي

تناولت أمرين أساسيّين، الأوّل التحرّي عن الأدلّة العقليّة المتعلّقة بإثبات وجود الله في النصوص الإسلاميّة، وتحديد هويّة تلك الأدلّة وماهيّتها، والثاني البحث في علاقة النصّ والعقل ومعرفة حدود تلك العلاقة ومدَياتها؛ والبحث في طبيعة العلاقة بين النصّ والعقل، واستعراض أبرز الآراء الواردة في تحديد طبيعة تلك العلاقة وماهيّتها، والكشف عن طبيعة الأدلّة الّتي ساقها النصّ لإثبات وجود الله، ومعرفة حجم استعانة النصّ بالعقل للبرهنة على وجود الخالق.

ولما يحظى به برهان النظم من اهتمامٍ كبيرٍ من قبل الفلاسفة وعلماء اللاهوت منذ زمنٍ قديمٍ؛ فإنّ الإجابة عن المعضلات الّتي تثار حوله لم تزل محلّ اهتمامٍ من قبل العلماء والباحثين في مجال فلسفة الدين والكلام الجديد، كالاستفهام حول ماهيّة مفهوم النظم، وأقسامه، وكيف يدلّ النظم على وجود الله تبارك وتعالى، وغيرها من التساؤلات؛ فسلّطنا الضوء على هٰذا الدليل من خلال دراسةٍ مستفيضةٍ باعتباره أحد البراهين المتقنة والمهمّة في إثبات وجود الله ـ تعالى ـ لدى الكثير من الناس، وهو يضرب بجذوره أعماق التاريخ لينافس عمر الإنسان، وتمّ التطرّق إلى بعض التقريرات عن هٰذا البرهان ومميّزاته، ودراسة وجهات النظر المختلفة لبعض المفكّرين الغربيّين حول برهان النظم ومناقشتها علميًّا.

ورأينا في موضوع ملفّ العدد فرصةً لدراسة مسألة الإلحاد في العصر الحديث، والبحث في الأسباب الحقيقيّة والواقعيّة لهٰذه المعضلة، وكذٰلك بيان آليّات معالجتها على نحوٍ مفصّلٍ ومستفيضٍ، وتوضيح كيفيّة تحوّل الاتّجاه المادّيّ في المجتمع الإنسانيّ من اتّجاهٍ ضئيلٍ محدودٍ، إلى منظومةٍ كاملةٍ واسعة الانتشار كان لها بالغ الأثر في تعزيز الموقف الإلحاديّ. وبالوقوف على الأسباب الحقيقيّة الّتي مكّنت المادّيّين من البروز، وأعانتهم على الانتشار،

والوسائل الّتي يستخدمونها لبسط أفكارهم المنحرفة، حاولنا وضع اليد على سبل العلاج والحلول الّتي يحتاجها مجتمعنا البشريّ لتخطّيها، وإنقاذ الإنسان المعاصر من أوهامها.

وبالرغم من إيماننا العميق بضرورة التأصيل لعقيدة الإيمان بوجود الخالق، وبيان ذٰلك بأدلّةٍ مختلفةٍ ومناهج متعدّدةٍ؛ كنّا ملتفتين إلى بعض الشبهات المطروحة بهٰذا الخصوص، ومنها ما يرتبط ببعض المناهج المعرفيّة كالمنهج التجريبيّ، وكيف أصبح طريقًا إلى الإلحاد ونفي وجود الخالق، وتمّ التأكيد في بحثٍ مستقلٍّ أنّ المنهج التجريبيّ المتبنّي للإلحاد ليس من شأنه من جهةٍ معرفيّةٍ مناقشة الأدلّة العقليّة والفلسفيّة الّتي اعتمدتها الاتّجاهات العقليّة والفلسفيّة أو معارضتها؛ إذ إنّ دائرة حجّيّة التجربة محدودةٌ بالأمور المحسوسة، فلها إثبات قانونٍ ما متعلّقٍ بأمرٍ حسّيٍّ، وليس لها إثبات ما هو خارجٌ عن دائرة الأمور المحسوسة أو نفيه؛ ولذا ومن باب هٰذا العجز التكوينيّ للتجربة حاول الملحدون استغلال هٰذا المنهج بما هو خارجٌ عن مقدور معرفتهم - خصوصًا أنّ بعضهم له تخصّصٌ فيزيائيٌّ أو أحيائيٌّ - ومناقشة تلك الأصول العقليّة والفلسفيّة وإسقاطها أو معارضتها؛ كي يتسنّى لهم بعد نقضها متابعة طريقتهم التجريبيّة لتفسير كيفيّة نشوء العالم، محاولين استعاضة فكرة وجود خالقٍ للعالم بفكرة التولّد الذاتيّ له، فكان لا بدّ من بيان أهمّ المباني والمرتكزات الفكريّة في أقوال التجريبيّين المشكّكين بأصول المباني التوحيديّة وتحليل هٰذه المباني وعرضها على الميزان المنطقيّ الصحيح، وبيان مقدار الخطإ في ملازمات مبانيهم، وهٰذا ما تمّ بحثه في شبهة العدد في المجلّة.

مقالاتٌ

معرفة الخالق بين الإمكان العقليّ والعجز البشريّ

د. صفاء الدين الخزرجي

الخلاصة

ثمّة إشكاليّةٌ تقرّر محدوديّة جهاز الإدراك البشريّ، وعجزه عن إدراك القضايا المطلقة واللامتناهية، ومن هنا فلا يمكن للعقل الإنسانيّ إدراك حقيقة الله المطلقة، مع أنّ العقل نفسه يحكم بوجوب معرفة الباري، إمّا من جهة وجوب شكر المنعم أو غيرها. في هٰذا المقال نسلّط الضوء على موضوع المعرفة الإلٰهيّة بين الإمكان العقليّ والعجز البشريّ، وذٰلك من خلال التفكيك بين مراتب المعرفة الإلٰهيّة الممكنة منها والمحالة؛ لرفع هٰذا التناقض البَدْوِيّ في أحكام العقل.

المفردات الدلاليّة: معرفة الخالق، معرفة وجود الواجب، معرفة الذات، معرفة الصفات، معرفة الفعل.

تمهيد

من البحوث المحوريّة في الرؤية الكونيّة الإسلاميّة مسألة "معرفة الله"؛ وذٰلك لأنّها تمثّل الأساس الّذي تقوم عليه جميع المعارف الاعتقاديّة الأخرى، كمسألة معرفة النبيّ ومعرفة الإمام ومعرفة المعاد وسائر ما يتفرّع على هٰذه الأصول من الفروع والتشريعات اللاحقه كالصلاة والصيام والحجّ ونحوها، ومن هنا تعدّ معرفة المبدإ الأعلى ـ سبحانه ـ مبدأً لكلّ المعارف والاعتقادات الأخرى، وهٰذا ما يؤكّده الحديث المرويّ عن الرسول الأكرم الّذي قال: «دعامة الدين وأساسه المعرفة بالله عزّ وجلّ» [المتقى الهنديّ، كنز العمال، ج 3، ص 381، ح 7047]، وكذٰلك ماورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «أوّل الدين معرفته» [الرضيّ، نهج البلاغة، الخطبة 1]، وما ورد عن الإمام الرضا عليه السلام: «لا ديانة إلّا بعد المعرفة» [الصدوق، التوحيد، ص 40، ح 2].

وتأسيسًا على ذٰلك فإنّ مراتب المعرفة شدّةً وضعفًا تنعكس بشكلٍ مباشرٍ على سائر اعتقادات الإنسان وسلوكيّاته وحياته في هٰذه النشأة، ومن خلاله يتقرّر حاله في النشأة الأخرى. ولٰكنّ كلّ ذٰلك يتوقّف أوّلًا على إثبات إمكانيّة المعرفة بالله سبحانه؛ إذ تواجه هٰذه المعرفة إشكاليّة عجز الذهن البشريّ المتناهي المحدود بطبيعته عن معرفة الموجود اللامتناهيّ واللامحدودّ، إذ كيف للعقل القاصر المحدود ذاتًا استيعاب الحقيقة المطلقة؟

يحاول هٰذا المقال الإجابة عن هٰذه الإشكاليّة من خلال التمييز بين مراتب المعرفة والتفكيك بين دوائرها، ثمّ يتمّ بعد ذٰلك التعرّض لما يترتّب على هٰذه المعرفة من بحوث نظير ضرورة المعرفة بالخالق وغيرها، وهٰذا ما يتمّ توضيحه ضمن النقاط التالية:

أوّلًا: إمكان معرفة الخالق

إنّ أهمّ مبحثٍ في المعارف الإلٰهيّة والعقديّة مسـألة معرفة الخالق؛ لأنّه بمثابة حجـر الزاوية لباقي البحوث، ولٰكنّ الملاحـظ أنّ هٰذا البحث قليل التداول ـ عنوانًـا ومضمونًا ـ في تراثنا الكلاميّ والعقـديّ، إذ يتمّ التركيز غالبًا في الكتب الكلاميّة والعقديّة على عنوانين فقط: أحدهما "إثبات وجود الخالق أو المبدإ الأوّل أو الواجب"، والآخر عنوان "صفات الخالق"، في حين ثمّة عنوانان آخران من الضروريّ بحثهما في هٰذا المقام، بحيث تكون مجموع العناوين في معرفة الله أربعةً كالتالي:

1 ـ معرفة أصل وجود الخالق.

2 ـ معرفة حقيقته وكنهه.

3 ـ معرفة صفاته.

4 ـ معرفة أفعاله.

وهٰـذه العناوين الأربعة عبارةٌ عـن مراتب المعرفـة الإلٰهيّة الّتي تجب دراستها بشكلٍ دقيقٍ ومنهجيٍّ في كتبنا الكلاميّة. وعلى كلّ حالٍ فنحن في مقام الإجابة عن الإشكاليّة السابقة، إذ يجب أن نميّز بين هٰذه المراتب بشكلٍ جيّدٍ؛ كي تتّضح المعرفة الممكنة من المعرفة المحالة.

المرتبة الأولى: معرفة أصل وجود الخالق

تعـدّ معرفة وجوده ـ تعالى ـ مـن أهمّ البحوث في المعرفـة الدينيّة؛ لما يمثّله هٰذا البحث من معتركٍ فكـريٍّ مهمٍّ بين الإلٰهيّين والمادّيّين، فالمادّيّون أو الحسّـيّون ينطلقون من معيـارٍ واحدٍ لمعرفة الحقيقـة، ألا وهو الحسّ والتجربة، ويحاولـون إخضاع كلّ المعارف التصوريّة والتصديقيّة إلى ذٰلك،

ولمّا كان وجود الله ـ تعالى ـ غير خاضعٍ لهٰذا المعيار فتكون معرفته منعدمةً وغير ممكنةٍ طبقًا لهٰذه الرؤية.

وقد ناقش الإلٰهيّون هٰذه المقولة وفنّدوهـا بوجود أدواتٍ معرفيّةٍ أخرى غير الحسّ أهمّها العقل [انظر: الصدر، فلسفتنا، ص 64؛ سبحاني، نظريّة المعرفة، ص 138] الّذي على أساسه أثبتوا وجود الخالق بعدّة براهين، كبرهان النظم وبرهان الإمكان وبرهان الحدوث.

نعم، عدّ القرآن الكريم مسألة إثبات وجود الخالق أمرًا فطريًّا وضروريًّا يهتدي إليه الإنسان بالوجدان السليم والفطرة الصحيحة غير المشوّهة بالشبهات؛ ولذا لم يطرح القرآن الكريم مسألة إثبات وجود الخالق، وإنّما طرح مسألة الشرك وكيفيّة علاجها؛ لأنّها كانت تمثّل الإشكاليّة الأكثر تحدّيًا على مرّ الزمان باعتبارها الأقرب مأخذًا لوهم الإنسان وتخيّلاته آنذاك، وأمّا إثبات وجوده فقد عدّه أمرًا بدهيًّا وفطريًّا [المصدر السابق]، وهٰذا ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: 30]، وقوله تعالى أيضًا: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هٰذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: 172]، وقد رُوي عن رسول الله أنّه قال: «كلّ مولودٍ يولد على الفطرة»، يعني على المعرفة بأنّ الله ـ عزّ وجلّ ـ خالقه [الصدوق، التوحيد، ص 331]، كما رُوي عن الإمام الباقر في تفسير آية الميثاق السابقة قوله: «أخرج من ظهر آدم ذرّيّته إلى يوم القيامة فخرجوا كالذرّ، ولو لا ذٰلك لم يعرف أحدٌ ربّه» [الكلينيّ، أصول الكافي، ج 2، ص 13، ح 2]، وقال الإمام الصادق: «فثبتت المعرفة ونسوا الموقف وسيذكرونه، ولو لا ذٰلك لم يدر أحدٌ مَن خالقه ورازقه» [عليّ بن إبراهيم، تفسير القمّيّ، ج 1: 248].

والدليل على فطريّة هٰذه المعرفة هو الالتجاء التلقائيّ والعفويّ إليه ـ سبحانه ـ في حالات الاضطرار من غير سابق تفكيرٍ، ممّا يعني رجوع الإنسان إلى فطرته إذا زالت حجب الشكّ وانقشعت حجب الرين. قال تعالى: ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْأَرُونَ﴾ [سورة النحل: 53]، وقال تعالى: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾ [سورة العنكبوت: 65] وبهٰذه المعرفة الفطريّة صرّح المحقّقون، قال الفيض الكاشانيّ: «إنّ التصديق بوجوده ـ تعالى ـ أمرٌ فطريٌّ؛ ولذا ترى الناس عند الوقوع في الأهوال وصعاب الأحوال يتوكّلون بحسب الحيلة على الله، ويتوجّهون توجّهًا غريزيًّا إلى مسبّب الأسباب ومسهّل الأمور الصعاب، وإن لم يتفطّنوا لذٰلك» [الفيض الكاشانيّ، علم اليقين، 28].

إشكاليّة تصوّر الخالق

في ضوء أدوات المعرفة الحصوليّة القائمة على التصوّر والتصديق، تُطرح الإشكاليّة السابقة من خلال السؤال التالي: كيف يمكن أن نتصوّر الخالق في أذهاننا حتّى يتسنّى لنا التصديق به في نفوسنا وعقولنا؟

بيان ذٰلك: يريد الإنسان أن يؤمن بالخالق ويتعرّف عليه، ولٰكنّ أوّل استفهام يُطرح في هٰذا المجال هو: هل أنّ البشر قادرون على تصوّر الخالق لكي يؤمنوا به أو لا؟ إذ الاعتقاد والإيمان تصديقٌ، والتصديق فرع التصوّر، وإذا كان تصوّر الخالق غير ممكنٍ فسوف يكون التصديق والاعتقاد به غير ممكنٍ أيضًا.

وهنا يمكن أن يُستدلّ على عدم إمكانيّة تصوّر الخالق بأنّ تصوّر أيّ شيءٍ هو لونٌ من الإحاطة العلميّة به، والذات الإلٰهيّة لا يُحاط بها ذهنًا ولا خارجًا؛ لأنّ ذات الباري مطلقةٌ لا يمكن أن ترد في الذهن عن طريق الحواسّ، وما

يـــرد إلى الذهن إنّما هو الأمـــر المحدود؛ وعليه فإنّ إثبـــات فكرة وجود إلٰهٍ خارجـــةٌ عن قدرة الفكـــر البشريّ ولا إمكانيّة للحكم عليـــه نفيًا أو إثباتًا [انظر: الطباطبائيّ، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ (المتن مع تعليقة مطهّري)، ج 3، ص 355].

إذن هنـــا أمران، الأوّل أصل دعوى أنّ الخالق غير قابلٍ للتصوّر، والثاني الاستدلال على هٰذه الدعوى.

أمّـــا الجواب على أصل الدعوى فهو: قد ثبت في محلّه أنّ الذات المقدّســـة ليس لها ماهيّةٌ، ومهما كان المقصود بالماهيّة، فسواءٌ كان المقصود بها الحقيقة الّتي من شـــأنها أن تعقل كما هو مبنى مشهور المشّـــائين، أو كونها المفهوم الحاكي عن حدّ مرتبةٍ من مراتب الوجـــود كما عليه مبنى الحكمة المتعالية، فذاته المقدّسة وجودٌ خارجيٌّ محضٌ لا حدّ له؛ وعليه لا يمكن أن تأتي حقيقته إلى الذهن لتُدرك، نعم يمكن إدراك وجوده بالعرض لا بالذات، أي من حيث كونـــه محرّك العالم الّذي لا يتحرّك أو العلّـــة الأولى الّتي تنتهي إليها العلل، أو واجب الوجـــود الّذي يتوقّف عليه وجود الممكنـــات، وهٰذه لوازم وجوده المقدّس، فيُثبت العقل مفاهيم تصدُق على الذات المقدّسة، وهي ما يُعبّر عنها بالمفاهيم الثانية الفلسفيّة الّتي تحكي خصائص وجوده لا حقيقة وجوده، من قبيل مفهوم (الواجب) و(القدم) و(العلّيّـــة)، وهي مفاهيم انتزاعيّةٌ، لٰكنّ تصوّرنا للخالق ـ تعـــالى ـ مركّبٌ من أكثر من مفهـــومٍ من هٰذه المفاهيم، أو مركّبٌ من أحد هٰذه المفاهيـــم ومفهومٌ من جنس الماهيّات، نظير مفهوم (واجب الوجود) ومفهوم (العلّة الأولى) ومفهوم (خالق الكلّ) ومفهوم (الذات الأزليّة) ومفهوم (الكمال المطلق).

إذن نحـــن نتصوّر الخالق بعنوانٍ انتزاعيٍّ عامٍّ نظير (خالق الكلّ)، وهٰذا غير

مسألة معرفة كنه ذاته الّتي يستحيل معرفتها كما سيأتي، وعليه فإنّ الإشكاليّة المطروحــة لا تتعلّق بهٰذه المرتبة من المعرفة، وهي معرفة أصل وجوده بل مثل هٰذه المعرفة ممكنةٌ ذاتًا، وإنّما تتعلّق بالمرتبة الثانية كما سيأتي الكلام عنها.

وأمّا الجواب على دليل المدّعى ـ أعني كون ذات الواجب ذاتاً مطلقةً وغير متناهيةٍ، بينما لا يســتطيع الذهن أن يتصوّر صــورةً مطلقةً وغير متناهيةٍ، فنقول أوّلًا إنّ معرفــة أصل وجود الخالق لا تتوقّف على تصوّر صفاته وكونه متناهيًا أم غير متناهٍ، واحــدًا أم كثيرًا وما إلى ذٰلك، بل هٰذه الأبحاث تحقّق بعد إثبات أصل وجــوده، ولٰكن للإجابة عن ذٰلك يمكــن القول إنّه يجب تحديد مفهوم المطلق أوّلًا، فنقول:

الإطلاق اســم مفعولٍ، يعني التحرّر من القيد، فمفهوم الإنسان بنفسه مفهومٌ مطلقٌ، ويعمّ دائرةً واسعةً ولٰكن ما أن نضيف إليه مفهوم (الأبيض) يكون مقيّدًا، ومفهوم (الإنســان الأبيض) يشمل قسمًا من الدائرة الأولى، ويصبــح دائرةً داخل الدائــرة الكبيرة، وإذا أضفنا مفهــوم (العالِم) وقلنا: (الإنســان الأبيض العالم) تتحدّد الدائرة الأولى، وهٰكذا تزداد تحديدًا كلّما ازدادت القيود.

من هنا يتّضح أنّنا ما لم نتصوّر المطلق لا يمكننا تصوّر المقيّد، فكلّ مقيّدٍ يتألّــف من اجتماع أكثر من مفهومٍ مطلــقٍ، وحقيقة كلّ مطلقٍ عبارة عن المقيّد بلا قيدٍ، أي مجرّد عدم وجــود القيد كافٍ لحصول الإطلاق للمفهوم.

[المصدر السابق، ص 355 ـ 360]

وهناك إشكاليّتان طرحهما بعض المفكّرين ثمّ ناقشوا فيهما ونحن نشير إليهما:

الإشكاليّة الأولى:

قد يقال إنّ الإطلاق في المفاهيم كمفهوم الإنسان والأبيض وغيرها أمرٌ نسبيٌّ، فهٰذه المعاني والمفاهيم ذات محدوديّةٍ ذاتيّةٍ لا تتجاوزها، فمفهوم الإنسان ـ مثلًا ـ لا يشمل بالذات الشجرة، لٰكنّه مطلق بالنسبة لأفراده، وعليه فهٰذا المفهوم مطلقٌ من ناحيةٍ ومقيّدٌ من ناحيةٍ أخرى، لٰكنّ إطلاق ذات الحقّ ليس إطلاقًا نسبيًّا، ومن هنا لا يمكن قياسه على إطلاق الأشياء الأخرى.

الإشكاليّة الثانية:

إنّ إطلاق هٰذه المفاهيم إطلاقٌ مفهوميٌّ، إنّها جميعًا مجموعة مفاهيم ذهنيّةٍ، وهي مطلقةٌ بالنسبة لصنفٍ غير محدودٍ من القيود المفهوميّة، لٰكنّ ذات الحقّ ليس من سنخ المفاهيم، وحينما نقول إنّ ذات الحقّ مطلقةٌ لا نعني أنّ ذات الحقّ هي أعمّ المفاهيم، وأنّ هٰذا المفهوم غير مقيّدٍ بأيّ قيدٍ، نظير مفهوم (الشيء)، بل نعني الإطلاق الوجوديّ، أي أنّ ذات الحقّ مطلقةٌ ولا حدّ لها في متن الواقع وظرف الخارج، فليس لها أيّ لونٍ من المحدوديّة المكانيّة والزمانيّة والإمكانيّة والماهويّة؛ وعليه فإنّ تصوّر المفاهيم المطلقة لا يدلّ على إمكان تصوّر المطلق الوجوديّ. [المصدر السابق، ص 355]

الجواب

إنّ حديثنا لا ينصبّ على أنّ إطلاق ذات الحقّ إطلاقٌ مفهوميٌّ، بل ينصبّ على كيفيّة تصورنا للإطلاق الوجوديّ لذات الحقّ في أذهاننا. إنّ تصوّر هٰذا الإطلاق لا يستلزم أن تكون واقعيّته منعكسةً في الذهن أو أن يتّحد ذهننا بهٰذه الواقعية خارجًا، بل نتصوّر هٰذا الإطلاق بمعونة (النفي) بالشكل التالي: أن نتصوّر مفهوم (الوجود) المشترك، ثمّ نسلب عن ذات الحقّ مماثلته لسائر الموجودات في المحدوديّة وفي بعض الجهات الأخرى، وعلى هٰذا النحو نحصل في

أذهاننا على تصوّرٍ لذات الحقّ بوصفه وجودًا مطلقًا، وتصوّر اللامتناهي كذٰلك، فنفكّر مثلًا ونتساءل هل الفضاء متناهٍ أو غير متناهٍ؟ وهٰذا السؤال بذاته دليلٌ على أنّ في الذهن تصوّرًا عن اللامتناهي كما أنّ لديه تصوّرًا عن المتناهي، بينا إذا أراد الذهن تصوّر مصداق الفضاء اللامتناهي، أي أراد تجسيد اللامتناهي أمامه عندما يكون هٰذا الفضاء المجسّد ذهنيًّا غير متناهٍ واقعًا، فالأمر غير ممكنٍ، أمّا إذا تصوّر الذهن الفضاء المحدود، ثمّ تعقّل مفهوم الفضاء الكلّيّ ومفهوم المحدوديّة، ثمّ حمل مفهوم النفي والعدم على الفضاء المحدود، فسوف يكون ممكنًا ومعقولًا أن يتصوّر مفهوم الفضاء اللامحدود.

إنّ الذهن بغية إدراك وتصوّر الحقائق الّتي لا يستطيع إدراكها بشكلٍ مباشرٍ يتشبّث بهٰذه الوسائل، أي يتوفّر على تصوّرٍ معقولٍ وصحيحٍ غير مباشرٍ. [المصدر السابق، ص 362 ـ 364]

وخلاصة الكلام هو إمكان معرفة أصل وجوده ـ سبحانه ـ عقلًا، والعقل يحكم بوجوب معرفته من باب وجوب شكر المنعم أو نحو ذٰلك.

المرتبة الثانية: معرفة كنه الخالق وحقيقته

ذهب أكثر العلماء من الفلاسفة والحكماء والمتكلّمين من الإماميّة والمفسّرين والمحدّثين إلى امتناع هٰذا النوع من المعرفة، فالإنسان عاجزٌ عن اكتناه الذات الإلٰهيّة، سواءٌ عن طريق المعرفة العقليّة والبرهانيّة أو عن طريق المعرفه الحضوريّة والشهوديّة؛ لأنّه لا يعرف الخالق حقّ معرفته إلّا الخالق نفسه، فنهاية معرفة العارفين هو عجزهم عن المعرفة للذات، ومعرفتهم بالحقيقة أنّهم لا يعرفونه، فقد روي عن رسول الله أنّه قال: «إنّ الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار، وإنّ الملأ الأعلى يطلبونه كما تطلبونه

أنتم» [انظر: الفيض الكاشانيّ، علم اليقين، 38 و39]، وهٰـذه المرتبة من العلم ممّا استأثر بها الخالق لنفسه ولم يطلع عليها أنبياءه وأولياءه وملائكته المقرّبين، وكلّ ما طرحه الفلاسفة والمتكلّمون والعرفاء من أدلّةٍ وبراهين وجهودٍ علميّةٍ كبيرةٍ في مجال المعرفة الإلٰهيّـة إنّما يدور في فلك المرتبة الأولى، أعني إثبات أصل وجوده - تعالى - وليس اكتناه ذاته المقدّسة؛ فلا بدّ من التفكيك بين المرتبتين كما يشير إليه قول أمير المؤمنين: «أعجزَ الأوهام أن تنال إلّا وجوده، وحجب العقول عن أن تتخيّل ذاته» [المجلسيّ، بحار الأنوار، 74: 381].

نعم، نُقل عن بعض المتكلّمين - بل جمهورهم من غير الإماميّة - القول بإمكان معرفة حقيقته سبحانه [انظر: المقداد السيوريّ، اللوامع الإلٰهيّة، ص 74؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 3: 222؛ جوادي آملي، التفسير الموضوعيّ للقرآن الكريم، 2: 35]؛ كما أنّ هٰذا هو لازم مذهب المجسّمة الّذين يقولون بتحديده من الجهات الستّ، وأنّ له مقدارًا وثقلًا وحيّزًا، ويقولون بإمكان معرفته في الدنيا ورؤيته في الآخرة، وكذٰلك المشبّهة الّذين شبّهوه بخلقه، فصارت معرفة ذاته عندهم ممكنةً، حتّى قيل إنّ التشبيه من أحد عشر وجهًا، ككونه - تعالى - جسمًا وجوهرًا وذا أعضاءٍ وذا جهةٍ، وغيره من جهات التشبيه [انظر: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 1: 294]، بل قال بعض متكلّمي المجسّمة إنّه - تعالى - مركّبٌ من أعضاءٍ على حروف المعجم [المصدر السابق 3: 227]، وأمّا عقيدة أهل البيت فهي قائمةٌ على غلق هٰذا الباب بالكلّيّة، بل اعتبار هٰذه المعرفة محالةً.

واستدلّ بعض المتكلّمين ممّن يرى إمكان معرفة الذات بأنّ وجوده - تعالى - معلومٌ، وهو نفس حقيقته، فتكون حقيقته معلومةً [انظر: المقداد السيوريّ، اللوامع الإلٰهيّة، ص 74؛ جوادي آملي، التفسير الموضوعيّ للقرآن الكريم، 2: 35]. ونوقش فيه بأنّ الوجود المعلوم هو الزائد المقول عليه وعلى غيره بالتشكيك، لا ما هو نفس حقيقته [انظر: المقداد السيوريّ، اللوامع الإلٰهيّة، ص 74].

وهناك وجوهٌ أخـــرى للقول بإمكان معرفـــة الذات، وبعضها في الحقيقة شـــبهاتٌ حاول البعض طرحها نقضًا على مســـألة العجز عن إدراك الذات، ونتعرّض لها باختصارٍ كالتالي:

1ـ أنّ مـــوسى طلب رؤيـــة الله ـ تعالى ـ ومعرفتـــه: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّـــهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَـــرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْـــتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَـــوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُـــبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [ســـورة الأعراف: 143]، فيعلم من ذٰلك إمكان الرؤية، حيث طلب موسى ذٰلك. [انظر: جوادي آملي، التفسير الموضوعيّ للقرآن الكريم، 2: 36]

الجواب:

أنّ القرآن نفى إمكان الرؤية بقـــوله ﴿لَن تَرَانِي﴾، ولمّا تجلى الربّ للجبل لم يطق موسى ذٰلك التجلّي فلم تتحقّق الرؤية بل تمّ نفي إمكانها، بدليل أنّ الله أوكل إمكان الرؤية للتجلّي للجبل بشرط أن يطيق ويتحمّل، لٰكنّ الجبل مع صلابته لم يطق هٰذا التجلّي وصار دكًّا، فكيف بموسى؟! فعُلم بذٰلك عدم إمكان الرؤية؛ فالآية تدلّ على امتناع الرؤية، والآية لا تشير إلى مسألة إمكان معرفة الذات.

2 ـ أنّ الرسول الأعظم وهو الإنسان الكامل قد بلغ إلى مقام ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ [ســـورة النجم: 9] بمعنى أنّه قد وصـــل إلى كنه الذات الربوبيّة. [انظر: جوادي آملي، التفسير الموضوعيّ للقرآن الكريم، 2: 36]

الجواب:

أنّه لم يرد تفسير مقام ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ بمعنى اكتناه الذات الربوبيّة، كمـــا أنّه لم يُنقل عن النـــبيّ ﷺ ادّعاؤه ذٰلك، وهو رغـــم بلوغه هٰذا المقام

العظيم إلّا أنّ المســافة بينه وبين الذات الربوبيّة اللامتناهية تبقى مسافةً لا متناهية، فكما أنّ جبرائيل مع قربه لم يستطع أن يصل إلى ما وصل إليه النبيّ وقــال: «لو اقتربت أنملةً لاحترقت» فكذٰلك النبيّ ﷺ بالنســبة لله تعالى، فهناك فواصل ومسافاتٌ وجوديّةٌ بين الممكن والممكن (النبيّ وجبرائيل) وبين الممكن والواجب. [انظر: المصدر السابق]

3 ـ أنّ ثمّة مقولةً تقول: كلّ إنســان يــدرك الذات الربوبيّة لله ـ تعالى ـ بمقدار سعته الوجوديّة، وهٰذا يعني إمكان إدراك الذات. [انظر: المصدر السابق]

الجواب:

إن كان المــراد من هٰذه المقولة معرفــة الذات والصفات، فهو لا يعدو أن يكون خيــالًا صرفًا؛ لأنّ ذٰلك يبتني على افــتراض أنّ الخالق قابلٌ للمقدار والكمّ كالشــمس القابلة للمقدار، وكلّ شخصٍ يقتبس من نورها وشعاعها على حســب مقداره واستعداده؛ باعتبارها قابلةً للتجزئة والتحليل، بيد أنّ الأمر مختلفٌ في الذات الربوبيّة؛ فإنّها بســيطةٌ لا جــزء لها؛ لأنّه بمجرد أن نقــول إنّ العارف بالذات الإلٰهيّة عرفها بمقدار ســعته ومقداره فقد جزأناه سبحانه [انظر: المصدر السابق].

4 ـ أنّ برهــان الصدّيقين قائمٌ على التأمّل في حقيقة الوجود، ومن خلال ذٰلك يمكن إثبات الحقّ تعالى؛ ولذا يمكن الوصول إلى كنه الذات المقدّســة. [انظر: المصدر السابق، ص 37]

الجواب: أنّ هٰذا البرهان وإن كان يعدّ أتقن البراهين على وجوده سبحانه، إلّا أنّه برهانٌ حصوليٌّ لا يمكن إدراك الذات من خلاله، بل ولا من خلال الطرق الشهوديّة، والسرّ في امتناع معرفة الذات يرجع إلى عدم تناهيها وإلى بساطتها، فهي غير قابلةٍ للتجزئة ولا التبعيض ولا التحيّث. [انظر: المصدر السابق، ص 38]

وسرّ كلّ ذٰلك هو انتفاء الماهيّة عنه، فهو وجودٌ خارجيٌّ محضٌ لا يمكن حضوره في الأذهان، وإلّا لزم الانقلاب.

أمّا الاستدلال على عدم إمكان اكتناه الذات المقدّسة، وعدم إمكان الإحاطة بالذات الإلٰهيّة واكتناهها، فبما يلي:

1ـ قصور المتناهي المحدود ـ زمانًا ومكانًا وذاتًا وصفاتٍ ـ عن الإحاطة باللامتناهي واللامحدود زمانًا ومكانًا وذاتًا وصفاتٍ ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [سورة طٰه: 110].

بيان ذٰلك: أنّه قد ثبت في مباحث الإلٰهيّات أنّ الذات الإلٰهيّة وجودٌ غير محدودٍ ولا متناهٍ، وكذٰلك الأمر في صفاته ـ تعالى ـ أيضًا، فهو علمٌ وحياةٌ وقدرةٌ مطلقةٌ غير محدودةٍ ولا متناهيةٍ. وفي قبال هٰذا الوجود اللامتناهي نجد جميع الموجودات الأخرى متناهية الوجود؛ ولذا يقصر الوجود المحدود عن الإحاطة بالوجود اللامحدود إحاطةً تامّةً، وإنّما يعرفه ويدركه على نحو الإجمال، فهو يعلم أنّه موجودٌ عالمٌ قادرٌ حيٌّ، لٰكنّه يجهل كنه هٰذه الصفات وحقيقتها؛ ولذا ورد عن الإمام الصادق: «إنّ العقل يعرف الخالق من جهةٍ توجب عليه الإقرار، ولا يعرفه بما يوجب له الإحاطة بصفته» [المجلسيّ، بحار الأنوار، 3: 147]، وما يوجب له الإقرار هو المعرفة بأصل وجوده وصفاته، أي معرفته بالمرتبة الأولى.

ولا يقف قصور الإنسان على إدراك كنه الذات الربوبيّة فحسب، بل إنّه يجهل ـ كما يقول ابن سينا ـ حقائق الموجودات وفصولها الحقيقيّة المميّزة لها عن غيرها، وإنّما يعرف لوازم الأنواع وخواصّها الّتي يعبّر عنها بالأعراض الخاصّة والعامّة [ابن سينا، التعليقات، ص 34]، فالمعرفة الحقيقيّة عسيرةٌ إن لم تكن محالةً، ولعلّ ابن سينا يشير بمقولته هٰذه إلى قول الإمام عليٍّ: «كيف يصف إلٰهه من

يعجــز عن صفة مخلوقٍ مثله؟!» [الرضيّ، نهج البلاغة، الخطبة 112]؛ فإذا كان شــأن المحسوسات الّتي نعرفها ونتعامل معها ذٰلك، فكيف بما وراء الغيب؟!

إذن المعرفة الحقيقية التامّة متعذّرةٌ في شأن الخالق؛ وذٰلك لقصور المقتضي لا لخفاء المعلوم؛ بل لشدّة ظهوره لا يمكن إدراكه كشعاع الشمس بالنسبة إلى الناظر إليه.

2 ـ بســاطة الذات الإلٰهيّة وعدم تركّبها من أجزاءٍ خارجيّةٍ ولا عقليّةٍ، الأمر الّذي لا يمكن معه تعريفها بالحــدّ المنطقيّ. وبعبارةٍ أخرى: لو كان له حدٌّ لكان له جنسٌ وفصــلٌ، فيكون له جزءٌ وهو محالٌ؛ لأنّه يلزم افتقاره إلى جزئــه، وجزؤه غيره فيكون مفتقرًا إلى غيره؛ ولذا يســتحيل عليه التركيب مطلقًا، عقليًــا كان أو خارجيًّا، كما لا يمكن تعريفه بالرســم أيضًا؛ لأنّه تعريفٌ بالعوارض، وهــو لا تعرضه العوارض، وكذٰلــك العوارض تعرض الماهيّات ولا ماهيّة له. [المقداد السيوريّ، اللوامع الإلٰهيّة، ص 73]

فالعقل إنّما يمكنه اكتناه الماهيّات، ويتصوّرها بكنه حقائقها، ولمّا كان ـ تعالى ـ لا ماهيّة، فلا يستطيع العقل اكتناه ذاته المقدّسة؛ إذ يمتنع ارتسام الحقيقة الواجبة في الأذهان. [صدر المتألّهين، المبدأ والمعاد، ص 132]

3 ـ أنّ معلوميّة شيءٍ لشيءٍ بالكنــه لازمةٌ لمعلوليّته له، وهي منتفيةٌ في حقّ الواجب تعــالى. وهٰذا البيان قريبٌ من قــول البعض (على مباني صدر المتألّهين): إنّ العلم بكنه حقيقــة الشيء لا يحصل إلّا لنفس ذٰلك الشيء، أو لعلّته، فإنّ حصول الشيء لنفســه وحصوله لعلّته مستلزمٌ للعلم بالكُنه، وما عدا هٰذين الحصولين فليس حصولًا لكُنــه تلك الحقيقة حقيقةً؛ لأنّ الحصول الحقيقيّ المستلزم لمعرفة الكنه إمّا حصول الشيء لنفسه أو حصوله لعلّته. [المصدر السابق: 135]

4 ـ وممّا يدلّ على عدم إمكان مثل هٰذه المعرفة أنّ الله ـ سبحانه ـ عندما عرّف نفسه في القرآن الكريم لعموم خلقه وخواصّهم عرّفهم بصفاته وأفعاله؛ ولذا ورد عن أمير المؤمنين أنّه قال: «... الّذي سُئلت الأنبياء عنه فلم تصفه بحدٍ ولا ببعضٍ، بل وصفته بفعاله، ودلّت عليه بآياته» [الكلينيّ، الكافي 1: 141، ح 7].

5 ـ النصوص الكثيرة الصريحة في نفي إمكان المعرفة بكنه الخالق، وهي من الكتاب قوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ﴾ [سورة البقرة: 255]، فإذا كانوا لا يحيطون بشيءٍ من علمه فكيف بذاته تعالى؟! وقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [سورة طٰه: 110]، كما أنّ قوله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ [سورة آل عمران: 28] يدلّ على ذٰلك. [جوادي آملي، التفسير الموضوعيّ للقرآن الكريم، 2: 34]

وأمّا الروايات في ذٰلك فهي على طوائف:

الطائفة الأولى: الروايات النافية لإمكان معرفة كنهه تعالى.

وهٰذه الروايات على كثرتها مطلقةٌ تنفي إمكان المعرفة حتّى بالنسبة إلى الرسول والأئمّة عليهم السلام، وهي نظير النصوص التالية:

1ـ ما ورد في الدعاء المرويّ عن الرسول صلى الله عليه وآله: «يا من لا يعلم ما هو إلّا هو» [الكفعميّ، المصباح، ص 349؛ الأحسائيّ، عوالي اللآلي، ج 4: 132].

2 ـ وقول الإمام عليٍّ عليه السلام: «الحمد لله الّذي أظهر من آثار سلطانه وجلال كبريائه ما حيّر مقَل العقول من عجائب قدرته، وردع خطرات هماهم النفوس عن عرفان كنه صفته» [الرضيّ، نهج البلاغة، الخطبة 195].

3 ـ وعنه عليه السلام قال: «فلسنا نعلم كنه عظمتك، إلّا أنّا نعلم أنّك حيٌّ قيّومٌ لا تأخذك سنةٌ ولا نومٌ، لم ينته إليك نظرٌ، ولم يدركك بصرٌ» [المصدر السابق: الخطبة 160].

4ـ وعنه عليه السلام: «كلّت الأوهام عن تفسير صفتك... وانحسرت العقول عن كنه عظمتك... وكلّ دون ذٰلك تحبير اللغات، وضلّ هنالك التدبير في تصاريف الصفات، فمن تفكّر في ذٰلك رجع طرفه إليه حسيرًا، وعقله مبهورًا، وتفكّره متحيّرًا» [المجلسيّ، بحار الأنوار، 95: 243، رقم 31].

والروايات في ذٰلك كثيرةٌ جدًّا. [انظر: الريشهريّ، موسوعة العقائد الإسلاميّة، 3: 319]

الطائفة الثانية: الروايات الناهية عن التفكّر في ذات الله.

وهي كثيرةٌ جدًّا في النهي والتحذير من مسألة التفكّر في ذاته العليّة، وإليك شطرًا من هٰذه الروايات:

1ـ قال رسول الله صلى الله عليه وآله في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى﴾ [سورة النجم: 42]: «لا فكرة في الربّ» [الدرّ المنثور 7: 662].

2ـ وقال صلى الله عليه وآله: «تفكّروا في كلّ شيءٍ، ولا تفكّروا في الله تعالى» [الصدوق، التوحيد: 455، رقم 2].

3ـ وعن ابن عبّاسٍ رضي الله عنه: «دخل علينا رسول الله ونحن في المسجد حلق حلق، قال لنا رسول الله صلى الله عليه وآله: فيم أنتم؟ قلنا: نتفكّر في الشمس كيف طلعت، وكيف غربت. قال: أحسنتم! كونوا هٰكذا، تفكّروا في المخلوق ولا تفكّروا في الخالق» [المجلسيّ، بحار الأنوار، 57: 348، ح 44].

4ـ وقال الإمام الباقر عليه السلام: «إيّاكم والتفكّر في الله، ولٰكن إذا أردتم أن تنظروا إلى عظمته فانظروا إلى عظيم خلقه» [الكلينيّ، الكافي 1: 93، ح 7].

5ـ وقال عليه السلام: «تكلّموا في خلق الله ولا تتكلّموا في الله؛ فإنّ الكلام في الله لا يزداد صاحبه إلّا تحيّرًا» [الكلينيّ، الكافي 1: 92، ح 1].

وخلاصة الكلام في هٰذه المرتبة هو اســتحالة تعلّق المعرفة العقليّة بذاته سبحانه؛ لقصور العقل البشريّ عن ذٰلك ذاتًا، وهٰذا معناه التفصيل بين المعرفة في المرتبــة الأولى وهي معرفة وجوده، فإنّها ممكنةٌ، وبين المعرفة في هٰذه المرتبة وهي معرفة ذاته، فإنّها غير ممكنةٍ، وهٰذا هو ما أشار إليه الإمام الصادق بقوله: «إنّ العقــل يعرف الخالق من جهةٍ توجب عليه الإقرار، ولا يعرفه بما يوجب له الإحاطــة بصفته... فإن قالوا فكيف يكلّف العبد الضعيف معرفته بالعقل اللطيــف، ولا يحيط به؟ قيل لهم إنّما كلّف العبــاد من ذٰلك ما في طاقتهم أن يبلغوه، وهو أن يوقنوا به ويقفوا عند أمره ونهيه، ولم يكلّفوا الإحاطة بصفته، كما أنّ الملك لا يكلّف رعيّتــه أن يعلموا أطويلٌ هو أم قصيرٌ، وأبيض هو أم أســمر، وإنّما يكلّفهم الإذعان لسلطانه، والانتهاء إلى أمره. ألا ترى أنّ رجلًا لو أتى باب الملك، فقال: أعرض عليّ نفســك حتّى اتقصّى معرفتك، وإلّا لم أسمع لك كان قد أحلّ نفسه بالعقوبة... فكذا القائل إنّه لا يقرّ بالخالق سبحانه حتّى يحيط بكنهه متعرّضٌ لســخطه... فإن قالوا: أوليس قد نصفه؟ فنقول هو العزيز الحكيم الجواد الكريم؟ قيل لهم كلّ هٰذه صفات إقرارٍ، وليست صفات إحاطةٍ، فإنّا نعلم أنّه حكيــمٌ، ولا نعلم بكنه ذٰلك منه، وكذٰلك قديرٌ وجوادٌ وســائر صفاته، كما قد نرى السماء، فلا ندري ما جوهرها، ونرى البحر ولا ندري أين منتهاه، بل فوق هٰذا المثال بما لا نهاية له، ولأنّ الأمثال كلّها تقصر عنه، ولٰكنّها تقود العقل إلى معرفته» [الجعفيّ، التوحيد، ص 118].

المرتبة الثالثة: معرفة صفات الخالق

يوجد في معرفة الصفات الإلٰهيّة إمكانًا واســتحالةً ثلاثة اتّجاهات [انظر: سبحاني، الإلٰهيّات، ص 87]:

الاتّجــاه الأوّل: التعطيل وعدم إمكان المعرفــة؛ لأنّ كلّ صفةٍ نتصوّرها فإنّنا

نستوحيها من مخلوقٍ؛ لأنّنا نتعامل مع المخلوقات مباشرةً، فإذا عددنا الخالق بهٰذه الصفة أيضًا فقد اعترفنا بوجود صفةٍ مشتركةٍ بين المخلوق والخالق، وذات الله ـ تعالى ـ لا يمكن تشبيهها بأيّ مخلوقٍ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى: 11].

وعن الإمام الباقر عليه السلام: «كلّ مـــا ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه مخلوقٌ مصنوعٌ مثلكم، مردودٌ إليكم» [المجلسيّ ، بحار الأنوار، ج 66، ص 293]، وبالرغم ـ حســب أصحاب هٰذا الاتّجاه ـ من ورود صفاته في القرآن كالعليم والقدير ونحوها، ولٰكن علينا أن نجرّد هٰذه الأسماء من المعاني الّتي تحصل في أذهاننا، فمعاني هٰذه الألفاظ في أذهاننا هي عين ما نشتقّه من المخلوقات، أمّا المعاني الواقعيّة فيعرفها الله ـ تعالى ـ فقط، وهٰذا هو مذهب المعطّلة، فهم يثبتون أصــل الصفة ولٰكنّهم يفسّرونهــا بالضدّ منها، فالعلــم يعني عدم الجهل، والقدرة عدم العجز وهٰكذا، وعليه فــإنّ معرفة كنه الصفات غير ممكنٍ، وإنّما نعرف أضدادها فقط لا أكثر.

الاتّجــاه الثاني: إمكان المعرفــة لٰكن مع التشــبيه، بمعنى قياس الذات المقدّسة على الإنســان في كيفيّة الاتّصاف بهٰذه الصفات، وهٰذا هو مذهب المشبّهة، فهم يُجرون الصفات على الله بالمعاني المرتكزة في أذهان الناس من دون أيّ تصرّفٍ فيها، وحسب هٰذا الاتّجاه، فإنّه يمكن معرفة كنه الصفات الإلٰهيّة كما كان يقول به المشبّهة والمجسّمة في معرفة كنه الذات الإلٰهيّة.

الاتّجــاه الثالث: القول بإمــكان المعرفة لٰكن مع التنزيه وعدم التشــبيه والتجســيم، وهٰذا ما ذهبت إليه الاماميّة. ومنشأ الإشكاليّة الّتي على أساسها وجــدت هٰذه الاتّجاهات يكمن في كيفيّة تكييــف انطباق مثل هٰذه المفاهيم والصفــات ـ كالعلــم والحياة ـ على المصــداق الواجب اللامتنــاهي وهو الله ســبحانه، وعلى الممكن المتناهي في آنٍ واحدٍ، وقد تفصّت نظريّة الإماميّة من

هٰذه الإشكاليّة بأنّ هٰذه الصفات والمفاهيم وإن كانت مشتركةً على نحو الاشتراك المعنويّ، إلّا أنّ الاختلاف واقعٌ في المصداق، فالواجب بالذات لا مشارك له في شيءٍ من هٰذه المفاهيم من حيث المصداق، بمعنى أنّ هٰذه المفاهيم والصفات ـ كالعلم والحياة والقدرة ـ مصداقها في الواجب هو عين الواجب تعالى، فهي غير زائدةٍ عليه، بينما هي في الممكنات زائدةٌ عليها، وأيضًا مصداقها في الواجب غير متناهٍ ولا محدودٍ، بينما في الممكنات متناهٍ ومحدودٌ ومشوبٌ بالنقص والعدم. [انظر: الطباطبائيّ، نهاية الحكمة (بتعليقة الفياضي) 4: 1101، الفصل السابع من المرحلة الثانية عشرة؛ مصباح يزدي، تعليقةٌ على نهاية الحكمة، ص 437]

فينبغي إذن التمييز جيّدًا بين عالم المفاهيم وعالم المصاديق، وربّما كان أحد معاني إخراجه ـ سبحانه ـ عن حدّي التعطيل والتشبيه وسلوك الصراط السويّ في المعرفة التوحيديّة هو أنّ المفهوم معلوم للإدراك البشريّ عبر الاشتراك المعنويّ، لٰكنّ المصداق مجهول الكنه.

وعليه، فإنّ أصل إدراك الصفات الإلٰهيّة وثبوتها للذات المقدّسة وإن كان ثابتًا وممّا يطاله الإدراك البشريّ، ولٰكنّه إدراكٌ للمفهوم الكلّيّ للصفات، وأمّا إدراك تلك الصفات على حقيقتها وكنهها فمتعذّرٌ بل محالٌ [مصباح يزدي، تعليقةٌ على نهاية الحكمة، ص 406]؛ لخروجها عن قدرة الإدراك العقليّ بناءً على مذهب الإماميّة من عينيّة الصفات مع الذات، وحينئذٍ تأتي جميع الأدلّة السابقة في امتناع معرفة الذات هنا أيضًا لاتّحاد الذات والصفات، كما أنّ الإدراك الكلّيّ للصفات مقيّدٌ بقيدين:

الأوّل، التنزيه عن التشبيه والتجسيم. والثاني، الإطلاق واللامحدوديّة في ثبوتها للحقّ سبحانه؛ وذٰلك لأنّ الصفات بالنسبة إليه لا تخلو من محدوديّةٍ، وهو ـ تعالى ـ أعظم من أن يحيط به حدٌّ؛ لأنّ كلّ مفهومٍ مسلوبٌ عن غيره

منعزلٌ عمّا سواه، وهٰذا لا يلائم الإطلاق الذاتيّ لحقيقة الواجب وصفاته؛ ولهٰذا يتوسّل العقل إلى رفع هٰذه النقيصة بشيءٍ من النعوت السلبيّة تنزيهًا، ككونه ـ تعالى ـ أكبر من أن يوصف وأعظم من أن يحيط به تقييدٌ؛ ولذا فإنّ النبيّ والأئمّة عندما يبيّنون هٰذه الصفات والمفاهيم يُقرنونها دائمًا بلفظ التنزيه عن المشابهة لصفات المخلوقين، وأنّه ـ تعالى ـ عالِمٌ لا كعلمنا، وقادرٌ لا كقدرتنا، وهٰذا معنى قول الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى: 11]. [انظر: الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 8: 57؛ مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ص 424]، وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [سورة النحل: 60]، وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [سورة الإخلاص: 4].

وقد دلّت على ذٰلك الروايات أيضًا، وإليك بعض النصوص منها:

1ـ قال الإمام الرضا عليه السلام: «إنّ الخالق لا يُوصف إلّا بما وصف به نفسه، وكيف يوصف الخالق الّذي تعجز الحواسّ أن تدركه، والأوهام أن تناله، والخطرات أن تحدّه، والأبصار عن الإحاطة به، جلّ عمّا يصفه الواصفون... والواصفون لا يبلغون نعته، ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾» [الأربليّ، كشف الغمّة 3: 176].

2 ـ وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «ليست له صفةٌ تنال، ولا حدٌّ تضرب له فيه الأمثال، كلَّ دون صفاته تحبير اللغات، وضلّ هناك تصاريف الصفات، وحار في ملكوته عميقات مذاهب التفكير، وانقطع دون الرسوخ في علمه جوامع التفسير، وحال دون غيبه المكنون حجبٌ من الغيوب، تاهت في أدنى أدانيها طامحات العقول في لطيفات الأمور» [الكلينيّ، الكافي 1: 134، رقم 1].

وقد وردت نصوصٌ تأمر بالتوقّف على ما وصف الله به نفسه في القرآن وعدم تجاوز ذٰلك، مثل قول الإمام عليٍّ عليه السلام لرجلٍ سأله أن يصف له ربّه:

«فانظر أيّها السائل، فما دلّك القرآن عليه من صفته فائتمَّ به واستضئ بنور هدايته، وما كلّفك الشيطان علمه ممّا ليس في القرآن عليك فرضه، ولا في سنّة النبيّ وأئمّة الهدى أثره، فكل علمه إلى الله سبحانه، فإنّ ذٰلك منتهى حقّ الله عليك» [الرضيّ، نهج البلاغة، الخطبة 91].

وقال الإمام الحسين عليه السلام: «أصف إلٰهي بما وصف به نفسه، وأعرّفه بما عرّف به نفسه: لا يُدرك بالحواسّ، ولا يقاس بالناس» [الصدوق، التوحيد، ص 80].

وخلاصة البحث في هٰذه المرتبة هي إمكانيّة معرفة صفاته ـ تعالى ـ من حيث المفهوم دون الحقيقة والمصداق، فلا استحالة عقليّة في ذٰلك لٰكن بشرط التنزيه.

المرتبة الرابعة: معرفة فعل الخالق

قسّم القرآن الكريم فعل الله سبحانه ـ وهو كلّ ما سواه ـ إلى قسمين كما في قوله تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ﴾ [سورة الرعد: 9].

1ـ ما يتعلّق بعالم الغيب.

2 ـ ما يتعلّق بعالم الشهادة، أي: عالم الطبيعة وعالم المحسوسات.

وللفلاسفة تقسيمٌ آخر لعالم الوجود هو:

1ـ عالم العقل.

2 ـ عالم المثال.

3 ـ عالم المادّة.

ويندرج الأوّل والثاني تحت عالم الغيب.

والسـؤال المطروح هو: هل أنّ فعل الله ـ تعالى ـ بأقسامه السالفة قابلٌ للإدراك والمعرفة البشريّة أو لا؟

والجـواب على ذٰلك بالإيجاب، فإنّ المعرفـة البشريّة يمكن لها أن تعتمد أربعة طرقٍ في ذٰلك:

الأوّل: الطريـق الحسّيّ والتجريـبيّ لمعرفة عالم الطبيعـة والمادّة (عالم الشهادة)، وكتب الطبيعيّات القديمة والحديثة والكشوفات العلميّة الحديثة خير شاهدٍ على إمكانيّة مثل هٰذه المعرفة.

الثاني: الطريق العقـليّ والتحليليّ لمعرفة عالم العقول والمثال، وتشـهد لإمكانيّة مثل هٰذه المعرفة كتب الفلاسـفة في تحليـل عالم العقول الطوليّة والعرضيّة وعالم المثال.

الثالث: الطريـق النقليّ لمعرفة عالم الغيب، والكتاب والسـنّة ناطقان بإمكانيّة مثل هٰذه المعرفة من خلال الآيات والروايات التي تفتح آفاق العقل البشريّ على نوافذ الغيب وما وراء الطبيعة.

الرابع: الطريق الشـهوديّ لمعرفة عالم الغيب، وهٰذا ما تشهد به تجارب الأنبياء الوحيانيّة وتجارب الأولياء والعرفاء.

ولا شكّ في اختلاف درجة المعرفة ومستواها في كلّ واحدٍ من هٰذه الطرق بحسـب ذات الطريق وبحسـب السـالك فيه، فالطريق الحسّيّ رغم تطوّره وتقدّمه واكتشـافه للكثير من أسرار الخلقـة والوجود، إلّا أنّ ثمّة غوامض علميّةً ليس فيها للعلم الحديث تصوّرٌ فضلًا أن يكون له فيها تصديقٌ.

وعلى كلّ حالٍ، فإنّ المعرفـة بعالم الخلق وفعل الخالـق متفاوتةٌ، فربّما

تكون تفصيليّةً في بعض الموارد، وربّما تكون إجماليّةً وعامّةً في موارد أخرى، وربّما تكون منعدمةً أصلًا في موارد ثالثةٍ، إلّا أنّ أصل المعرفة بشكلٍ عامٍّ وفي أكثر الموارد ممكنٌ ومتحقّقٌ؛ ولذا أمر ـ سبحانه ـ في كتابه بالنظر في الآيات الآفاقيّة والأنفسيّة، فإنّ الأمر بذلك فرع إمكان المعرفة المأمور بها.

ثانيًا: الأدوات المعرفيّة لمعرفة الخالق

بعد أن وقفنا على مراتب المعرفة الإلٰهيّة الممكنة منها والمحالة، فلا بد من البحث حينئذٍ عن الأدوات المعرفيّة في تلك المراتب، وكما أشرنا آنفًا فإنّ أدوات المعرفة الّتي تمكن الإنسان من معرفة المجهول يمكن تلخصيها في أداتين رئيسيّتين هي العقل والحسّ، والحسّ بدوره يمكن تقسيمه إلى قسمين: الحسّ الظاهر وهو يشمل الحواسّ الخمس والتجربة، ويدخل كذٰلك في هٰذا القسم النصّ، والحسّ الباطنيّ ونعني به المشاهدة القلبيّة، وقد نبّه القرآن الكريم إلى طريقين للوصول إلى معرفة الخالق هما:

1ـ الطريق الآفاقيّ

2 ـ الطريق الأنفسيّ

وأشار إلى هٰذين الطريقين في قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [سورة فصّلت: 53]، وقوله تعالى: ﴿وَفِي الأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [سورة الذاريات:20 و21].

والمراد بالأولى: النظر في الآثار والآيات الآفاقيّة، أي في الظواهر الكونيّة، للاهتداء من خلالها إلى معرفة الخالق وأسمائه وصفاته ككونه حيًّا وقادرًا وعالمًا ومالكًا لكلّ شيءٍ وخالقًا له.

والمراد بالثانية: النظر في الآيات الأنفسيّة وأسرار خلقة النفس الإنسانيّة

وكوامنهـا وفي أسرار خلقة البدن الإنسـانيّ أيضًا وكوامنـه؛ وعليه يكون المراد بقوله: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ﴾ أي في وجودكم بشطريه المادّيّ والروحيّ. [انظر: الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 6: 171]

وقد وردت أحاديث كثيرةٌ تؤكّد أهمّيّة المعرفة الأنفسـيّة وتشير إلى العلاقة والتلازم بين معرفة النفس ومعرفة الربّ، ومنها ما ورد عن أمير المؤمنين : «من عرف نفسه عرف ربّه» [الآمديّ، غرر الحكم، 7946]. وكذٰلك ورد عنه: «عجبت لمن يجهل نفسه كيف يعرف ربّه؟» [الليثيّ الواسطيّ، عيون الحكم والمواعظ، ص 329].

وفي ضوء ذٰلك فإنّ السير الأنفسيّ أنفع من السير الآفاقيّ، كما يدلّ عليه قول أمير المؤمنين : «المعرفة بالنفس أنفع المعرفتين»، ولعلّ السبب هو أحد أمرين كما ذهب إليه الطباطبائيّ حيث يقـول: «إنّ النظر إلى آيات النفس لا يخلـو من التعرّف على ذات النفس وقواها وأدواتها الروحيّة والبدنيّة، وما يعرضها من الاعتدال في أمرها أو طغيانها أو خمودها، وكذٰلك معرفة الملكات الفاضلة أو الرذيلة، والأحوال الحسـنة أو السـيّئة الّتي تقارنها. واشـتغال الإنسـان بمعرفة هٰذه الأمور والإذعان بما يلزمها لا ينفكّ من أن يعرف به الداء والدواء من قريبٍ، فيشتغل بإصلاح الفاسد منها والالتزام بصحيحها، بخلاف النظر في الآيات الآفاقيّة، فإنّه وإن دعا إلى إصلاح النفس وتطهيرها من سفاسـف الأخلاق ورذائلها، وتحليتها بالفضائل الروحيّة، لٰكنّه ينادي لذٰلك من مكانٍ بعيدٍ!

وهناك معنًى آخر أدقّ مسـتخرجٌ من نتائج الأبحـاث الحقيقيّة في علم النفـس، وهو أنّ النظر في الآيات الآفاقيّة والمعرفـة الحاصلة من ذٰلك نظرٌ فكريٌّ وعلمٌ حصوليٌّ بخلاف النظر في النفس وقواها وأطوار وجودها والمعرفة

المتجلّية منها، فإنّه نظرٌ شهوديٌّ وعلمٌ حضوريٌّ، والتصديق الفكريّ يحتاج في تحقّقه إلى نظم الأقيسة واستعمال البراهين، وهو باقٍ ما دام الإنسان متوجّهًا إلى مقدّماته غير ذاهلٍ عنها ولا مشتغلٍ بغيرها؛ ولذلك يزول العلم بزوال الإشراف على دليله، وتكثر فيه الشبهات ويعتريه الاختلاف. وهذا بخلاف العلم النفسانيّ بالنفس وقواها وأطوار وجودها، فإنّه من العيان، فإذا اشتغل الإنسان بالنظر إلى آيات نفسه، وشاهد فقرها إلى ربّها، وحاجتها في جميع أطوار وجودها، وجد أمرًا عجيبًا؛ وجد نفسه متعلّقةً بالعظمة والكبرياء، متّصلةً ـ في وجودها وحياتها وعلمها وقدرتها وسمعها وبصرها وإرادتها وحبّها وسائر صفاتها وأفعالها ـ بما لا يتناهى بهاءً وسناءً وجمالًا وجلالًا وكمالًا من الوجود والحياة والعلم والقدرة، وغيرها من كلّ كمالٍ» [انظر: الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 6: 170 ـ 175].

وقد رُوي عن عبد الأعلى عن الصادق قال: «ومن زعم أنّه يعرف الله بحجابٍ أو بصورةٍ أو بمثالٍ فهو مشركٌ؛ لأنّ الحجاب والصورة والمثال غيره، وإنّما هو واحدٌ موحّدٌ، فكيف يوحّد من زعم أنّه يوحّد بغيره، إنّما عرف الله من عرفه بالله، فمن لم يعرفه به فليس يعرفه إنّما يعرف غيره» [الآمديّ، غرر الحكم، ص 7856].

وعليه، فإنّ النظر في آيات الأنفس أنفَس وأغلى قيمةً، وأنّه هو المنتج لحقيقة المعرفة فحسب، وعلى هذه فعدّه إيّاها أنفع المعرفتين، لأنّ العامّة من الناس قاصرون عن نيلها، وقد أطبق الكتاب والسنّة وجرت السيرة الطاهرة النبويّة وسيرة أهل بيته الطاهرين على قبول من آمن بالله عن طريق النظر الآفاقيّ، وهو النظر الشائع بين المؤمنين، فالطريقان نافعان جميعًا لكنّ النفع في طريق النفس أتمّ وأغزر. [انظر: الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 6: 170 ـ 175]

النتيجة والخاتمة

1ـ اتّضح ممّا سبق ضرورة التفصيل في معرفة الله بين مراتب المعرفة الإلٰهيّة، فبعضها ممكنٌ بل واجبٌ بحكم العقل، وهي المرتبة الأولى ـ أعني معرفة أصل وجوده ـ وكذٰلك المرتبة الثالثة والرابعة (معرفة صفاته ومعرفة أفعاله)، وبعضها ممتنعٌ عقلًا وهي المرتبة الثانية (معرفة الذات)، وهٰذه المعرفة ممتنعةٌ عقلًا ونقلًا كما تقدّم، فالإمكان والعجز في المعرفة الإلٰهيّة يدور في فلك هٰذه المراتب الأربع جوازًا ومنعًا.

2 ـ أنّ المعرفة الآفاقيّة والأنفسيّة هما نوعان من المعرفة للواجب تعالى، والمعرفة الحاصلة من النظر في آيات الأنفس أنفع من الآيات الآفاقيّة.

قائمة المصادر

1. ابن أبي الحديد المعتزليّ، عبد الحميد، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل، مؤسّسة إحياء الكتب العربيّة، قمّ، 1402 هـ
2. ابن سينا، الحسين، التعليقات، مكتب الإعلام الإسلاميّ، ط 4، 1379ش.
3. الأحسائيّ، محمّدٌ، عوالي اللئالي، تحقيق مجتبى العراقيّ، ط 1، مطبعة سيّد الشهداء، 1403 هـ، قمّ.
4. الأربليّ، عليٌّ، كشف الغمّة، دار الأضواء، بيروت، 1998م.
5. الجعفيّ، المفضّل، التوحيد، تحقيق كاظمٍ المظفّر، مؤسّسة الوفاء، بيروت، ط 2، 1404هـ
6. الحائريّ، كاظمٌ، أصول الدين، دار البشير، ط 2، 1425 هـ
7. الحرّانيّ، حسنٌ، تحف العقول، تحقيق علي أكبر الغفّاريّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قمّ، 1404.
8. الحيدريّ، كمالٌ، التوحيد، دار فرقد، ط 3، 2009م.
9. سبحاني، جعفر، نظريّة المعرفة، مركز الدراسات الإسلاميّة، ط 1، 1411 هـ
10. السبزواريّ، هادي، غرر الفرائد (شرح المنظومة)، طهران، 1360 ش.
11. السيوريّ، مقدادٌ، اللوامع الإلهيّة، تحقيق محمدعلي القاضيّ، إيران، 1396 هـ.
12. السيوطيّ، عبد الرحمن، الدرّ المنثور، دار المعرفة، بيروت، ط 1، 1365 هـ
13. الصدر، محمّدباقر، فلسفتنا، دار التعارف، ط 10، 1400 هـ
14. الصدوق، محمّد بن عليٍّ، التوحيد، تحقيق هاشم الحسينيّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قمّ، 1378 ش.

15. الطباطبائيّ، محمدحسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، تعليق مرتضى مطهّري، ترجمة عمّار أبو رغيف، مؤسّسة أمّ القرى، ط 1، بيروت، 1421.

16. الطباطبائيّ، محمّدحسين، الميزان في تفسير القرآن، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، 1378ش.

17. الطبرسيّ، أحمد، الاحتجاج، نشر المرتضى، مشهد، 1403 هـ

18. الفيض الكاشانيّ، محمّدمحسن، مؤسّسة بيدار، قمّ، 1358 ش.

19. القمّيّ، عليٌّ، تفسير القمّيّ، تحقيق طيّبٍ الموسويّ الجزائريّ، مؤسّسة دار الكتاب، قمّ، 1376ش.

20. الكفعميّ، إبراهيم، تحقيق حسينٍ الأعلميّ، مؤسّسة الأعلميّ، ط1، 1414 هـ

21. الكلينيّ، محمّد، أصول الكافي، تحقيق علي أكبر الغفّاريّ، دار الكتب الإسلاميّة، ط 2، طهران، 1365 ش.

22. المتّقي الهنديّ، عليٌّ، كنز العمال، تحقيق بكري حياتي، مؤسّسة الرسالة، بيروت، 1409 هـ

23. المجلسيّ، محمّدباقر، بحار الأنوار، مؤسّسة الوفاء، ط 1، 1405 هـ

24. مصباح يزدي، محمّدتقي، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ط 1، 1409 هـ

25. مصباح يزدي، محمدتقي، تعليقة على نهاية الحكمة، ط 1، مؤسّسة طريق الحقّ، قمّ، 1415هـ

المعرفة الفطريّة.. حقيقتها ونحو دلالتها على وجود الإله

د. سيّد روح الله الموسوي

الخلاصة

حاولنا في هٰذا المقال أن نسلّط الضوء على أهم الجوانب لمسألة المعرفة الفطريّة بالله، وبعد معالجة الموضوع تاريخيًّا ورصد تطوّر المسألة مع مضيّ الزمان، تطرّقنا إليها من وجهة نظر النصّ الدينيّ وبحثنا القيمة المعرفيّة لهٰذا النوع من المعرفة، والتقارير المختلفة في دلالتها في إثبات وجود الإلٰه عند المفكّرين الإسلاميّين والغربيّين والإشكالات الموجّهة إليهم. وبناءً على نتائج هٰذا المقال، فإنّ التقارير الغربيّة لبرهان الفطرة تعاني من بعض المشاكل المعرفيّة الّتي عالجها المفكّرون المسلمون بعد أن بحثوها بدقّةٍ، وقدّموا تقارير تخلو منها؛ ولذٰلك يمكن التمسّك بالفطرة بوصفها طريقًا إلى معرفة الإلٰه وإثبات وجوده.

المفردات الدلاليّة: نظريّة الفطرة، المعرفة الفطريّة، العلم الحضوريّ، آية الفطرة، آية الميثاق، إثبات وجود الإله، برهان الإجماع العامّ.

المقدّمة

أكّدت النصوص الدينيّة على فطريّة الدين، لا سيما فطريّة التوحيد، بحيث تشير بعض الروايات إلى أنّه لو لم يكن الدين فطريًّا، ولو لم يقع الميثاق في عالم الذرّ، لَمْ يَعْرِفْ أَحَدٌ رَبَّه [الكليني، الكافي، ج 2، ص 13]. ومن جانبٍ آخر، يعدّ بحث الفطرة من الموضوعات المشتركة الّتي تعنى بالبحث في مختلف فروع العلوم الإنسانيّة والإسلاميّة، كتفسير القرآن الكريم وعلم اللاهوت (الثيولوجيا) (Theology)، وعلم النفس (السيكولوجيا) (Psychology)، والعلوم التربويّة، وعلم الاجتماع(*) (السوسيولوجيا) (Sociology) [أبوترابي، پيش نيازهاى مفهوم شناسانه «نظريه ى فطرت»، ص 8]. ونظرًا لارتباط نظريّة الفطرة بحقل معرفة الإنسان (الأنثربولوجيا)؛ فإنّ لها تأثيرًا كبيرًا على العلوم الإنسانيّة. يكفي في تجلية أهمّيّة هٰذا البحث أنّ يعتبر الأستاذ مطهّري نظريّة الفطرة مبدأ المبادئ (المبدأ الأمّ) تارةً [مطهري، مجموعه ى آثار، ج 2، ص 39]، وعدّها مسألةً مصيريّةً من بين المعارف الإسلاميّة الأخرى تارةً أخرى [مطهرى، نقدى بر ماركسيسم، ص 298] وأبدى أسفه لعدم وجود دراساتٍ تولي هٰذا البحث أهمّيّةً خاصّةً في مختلف حقول العلوم الإسلاميّة من التفسير وعلوم الحديث والفلسفة [المصدر السابق]. سنحاول إلقاء الضوء على مختلف أبعاد هٰذه المسألة الهامّة بقدر مقتضيات المقالة.

(*) ما هو الّذي يصنع حقيقة الإنسان؟ المجتمع أو الفطرة؟ راجع كتاب "جامعه و تاريخ" بقلم الشهيد مطهري، منشورات صدرا، ص 105 و 106. بدوره، يُرجع السيّد العلّامة الطباطبائيّ القارئ فى كثيرٍ من البحوث الاجتماعيّة إلى الفطرة مثل العدالة والفطرة، المالكيّة والفطرة، الحرّيّة والفطرة، نظريّة الاستخدام والفطرة و...

التطوّر التاريخيّ للبحث

لبحث الفطرة والمعرفة الفطريّة تاريخٌ عريقٌ كالتاريخ المكتوب للإنسان. فمنهج سقراط (469 ق.م ـ 399 ق.م) في المعرفة الّتي يعتبر فيها سقراط نفسه بمنزلة قابلة الأفكار، وكذٰلك نظريّة التذكّر الأفلاطونيّة، كلاهما نظريّتان في الفطرة، ولم نعثر على مفكّرٍ إلّا وأقرّ ـ بشكلٍ أو بآخر ـ بالمعرفة الفطريّة، حتّى أولٰئك الّذين ينكرونها بصراحةٍ. فأمثال جون لوك (John locke) (1632 م– 1704 م) الّذي نفى التصوّرات والتصديقات الفطريّة في الذهن وشبّهه بصفحةٍ بيضاء، وديفيد هيوم (David Hume) (1711 م – 1776 م)، الّذي رفض التصوّرات الفطريّة منطلقًا من نظريّته في الانطباعات والتصوّرات، كلّهم يقرّون بالمعرفة الفطريّة بشكلٍ غير مباشرٍ. [اميد، نظريه فطرت، ص 193 ـ 243]

أمّا بالنسبة إلى فطريّة معرفة الإلٰه في الغرب، فصرّح بها بعض الفلاسفة المسيحيّين أمثال كلمن الإسكندرانيّ (150 ـ 215)، وأوغسطين (Augustinus) (354م – 430م)، وبويثيوس (Boethius) (480ـ524م) [المصدر السابق]، واستند بعضهم أمثال هربرت تشربري (Herbert Cherbury) (1583 م – 1648 م)، وأفلاطونيو كامبريج (Cambridge Platonists) (أواسط القرن 17)، وغروتيوس (Hugo Grotius) (1583 م – 1645 م) وكثيرٌ من المتكلّمين المشهورين من المدرستين الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة؛ إلى برهان الإجماع العامّ لإثبات وجود الله، وهٰذا البرهان يشبه كثيرًا برهان الفطرة الموجود في التراث الإسلاميّ. [محمد رضايى، الهيات فلسفى، ص 360]

وعلى الرغم من أنّ القرآن الكريم قد صرّح بفطريّة الدين(*) إلاّ أنّ الحكماء المسلمين ومع تصريحهم بفطريّة بعض الأمور – كالفارابيّ (260هـ ـ 339هـ) الّذي اعتقد بفطريّة الميل إلى النظم والحياة الاجتماعيّة(**) [الفارابي، كتاب الحروف، ص 142] ـ لم يعالجوا نظريّة الفطرة بوصفها مسألةً فلسفيّةً مستقلّةً حتّى ظهور إخوان الصفا في القرن الثالث الهجريّ، الّذين بحثوها وبيّنوها في مواضع متعدّدةٍ لأوّل مرّةٍ في كتابٍ فلسفيٍّ، إذ ذهبوا إلى القول بضرورة فطريّة معرفة الله والميل إليه؛ لأنّ ذٰلك مقتضى الحكمة الإلٰهيّة. [غفورى نژاد، تطور تاريخى نظريه ى فطرت، 101]

ومع أن ابن سينا (370 هـ ـ 427 هـ) لم يتطرّق في آثاره الفلسفيّة إلى المعرفة الفطريّة بالله إلّا أنّ آثاره العرفانيّة لم تخل من الإشارة إلى هٰذه المسألة، نظير ما نستشفّه من مباحث (مناسبة النفس مع العوالم العالية)(***) [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 141] و(سريان العشق في جميع الهويّات)(****) [ابن سينا، رسائل ابن سينا، ص 373 ـ 396].

ويمكننا إدراك الميل الفطريّ لله عند شيخ الإشراق السهرورديّ (549هـ ـ 586 هـ) عن طريق ما عرضه من عشق الأنوار السافلة للأنوار العالية

(*) {فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكثَرَ النَّاسِ لَا يعْلَمُونَ} [سورة الروم: 30].

(**) نصّه: «... لما في فطرة الإنسان من تحرّي الترتيب والنظام في كلّ شيءٍ».

(***) يقول الشيخ الرئيس في المصدر المذكور: «والنفوس السليمة الّتي هي على الفطرة... إذا سمعت ذكرًا روحانيًّا يشير إلى أحوال المفارقات... أصابها وجدٌ مبرحٌ مع لذّةٍ مفرحةٍ يفضي ذٰلك إلى حيرةٍ ودهشٍ».

(****) طرح ابن سينا هٰذا البحث في فصلٍ عنوانه: «في ذكر سريان قوّة العشق فى كلّ واحدٍ من الهويّات».

تارةً(*) [السهرورديّ، كتاب التلويحات، ص 136 ـ 137]، وتارةً أخرى عن طريق حبّ الكمال المكنون في كلّ الموجودات، ومن بينها حبّ الإنسان لله سبحانه وتعالى [السهرورديّ، مجموعه ى مصنّفات، ج 3، ص 329]، غير أنّه لم يول اهتمامًا خاصًّا بالمعرفة الفطريّة بالله سبحانه [غفورى نژاد، تطور تاريخى نظريه فطرت، 105].

أمّا ابن عربي (558 هـ ـ 638 هـ) فقد عرّف مفهوم الفطرة وفق نظريّته في الوحدة الشخصيّة للوجود [المصدر السابق]. ولشدّة اعتقاده بالمعرفة الفطريّة بالله، رتّب عليها آثارًا دنيويّةً وأخرويّةً مثل وجوب صلاة الجنازة على أطفال الكافرين [ابن عربي، الفتوحات المكّيّة، ج 1، ص 536]، وانقطاع العذاب عن المشركين في الآخرة. [المصدر السابق]

وفي ضوء القرآن الكريم اعتقد صدر المتألّهين الشيرازيّ (980 هـ ـ 1050هـ) بالمعرفة الفطريّة بالله تعالى، إذ استدلّ عليها بحالات الإنسان في الشدائد والمصائب. وقدّم بيانًا فلسفيًّا لكيفيّة حصول هٰذه المعرفة الفطريّة أو لمّيتها إمّا طبق نظريّته في بيان الإدراك بحضور مرتبةٍ من وجود المدرَك عند المدرِك، أو وفق رؤيته الخاصّة حول حقيقة مبدإ العلّيّة (إرجاع العلّية إلى التّشؤّن)، ونتيجة ذٰلك أنّ الملّا صدرا يثبت العلم الحضوريّ البسيط للإنسان ـ بل لكلّ الموجودات ـ بالعلّة المفيضة (الله تعالى) [صدرالمتألّهين، الحكمة المتعالية، ج1، ص117]. كما أنّه أشار عبر كتاباته المختلفة إلى الميول الفطريّة نظير حبّ الكمال الفطريّ، وحبّ الحقيقة الفطريّ، وفطريّة الانقياد للدين، والميل الفطريّ إلى الطاعة، والتنفّر الفطريّ عن المعصية. [غفورى نژاد، تطور تاريخى نظريه ى فطرت، ص106]

وكان لآراء الشيخ الشاه آباديّ (1292 هـ ـ 1362 هـ) الّذي أحدث منعطفًا كبيرًا في هٰذه النظريّة من خلال تأكيده على الفطرة في إثبات وجود الله بتعابير

(*) «الأنوار اذا تكثّرت، فللعالي على السافل قهرٌ، وللسافل إلى العالي شوقٌ وعشقٌ».

وصيغٍ مختلفةٍ، وسـعيه إلى إثبات كلّ الأصول الاعتقاديّة في كتابه (الإنسان والفطـرة) تأثيرٌ كبيرٌ في جلب اهتمام المفكّرين المعاصرين نحو نظريّة الفطرة ودراسـتهم لها. من هٰؤلاء الّذين تأثّروا بالشـاه آباديّ في هٰذا الحقل - ولٰكن بنظـرةٍ اجتهاديّةٍ - تلميذه الإمام الخميـنيّ (1320 هـ - 1409 هـ) الّذي أثبت التوحيد وسـائر الصفات الإلٰهيّـة بفطرة حبّ الكمـال والتنفّر عن النقص [الموسـويّ الخمينيّ، شرح چهل حديث، ص 185] وأثبت فطريّة كلّ معارف الدين ببيانٍ يختلف عمّا ذكره الشاه آباديّ [الموسويّ الخمينيّ، شرح حديث جنود عقل و جهـل، ص 79 - 81 و 98]. بدوره أتى السـيّد الطباطبـائيّ (1321 هـ - 1402 هـ) بتقريـراتٍ جديدةٍ حول فطريّة معرفة الله على أسـاس العلم بثبات الواقعيّة مثلًا [الطباطبائيّ، شـيعه در اسـلام، ص 102]، أو حول فطريّة الميل إلى الله، ووسّع في دائرة نظريّة الفطرة إلى مختلف حقول العلوم الإنسانيّة. ومن الّذين ساهموا في هٰذا المشـوار بجدّيّةٍ، الشـهيد مطهـري (1338هـ - 1399هـ) الّذي بحث موضوع الفطرة بصورةٍ مستقلّةٍ وبنظرةٍ عقليّةٍ بحتةٍ، فهو أوّل من قسّم الأمور الفطريّة إلى المعارف الفطريّة [مطهري، فطرت، ص 47] والميول والنزعات الفطريّة [مطهـرى، فطرت، ص 59]، وأوّل من حاول أن يميّز بين الأمور الفطريّة والأمور غير الفطريّة [مطهرى، فطرت، ص 29 - 32] وقام باسـتقصاء معايير تمييز الأمور الفطريّة [مطهرى، يادداشت ها، ج 4، ص 208] ووسّع في دائرة توظيف نظريّة الفطرة في مختلف حقول العلوم الإنسانيّة والإسلاميّة بشكلٍ كبيرٍ.

1- معنى الفطرة

أ- المعنى اللغويّ

«الأَصل هو الفَطْر بمعنى الشَّـقّ» [ابن منظورٍ، لسان العرب، ج 4، ص 92] «فطَرَ الشيءَ يَفْطُرُه فَطْرًا فانْفَطَر وفطَّرَه: شقّه» [المصدر السابق]. ولٰكنّ أيّ نحوٍ من الشقّ

هو الفطر؟ يقول الراغب في مفرداته: أصل الْفَطْر: الشّقُّ طولًا [الراغب الإصفهانيّ، مفردات ألفاظ القرآن، ص 460]. ولٰكنّ هناك معنًى آخر للفَطر ذكره اللغويّون وهو الخلق: فَطَرَهُ يَفْطُرُهُ بالضم فَطْرًا: أي خلقه [الطريحيّ، مجمع البحرين، ج 3، ص 380؛ ابن منظورٍ، لسان العرب، ج 4، ص 92]. ولٰكنّ أيّ نوعٍ من الخلق هو الفطر؟ التدقيق في كلام اللغويّين يسوقنا إلى أنّ هناك نوعًا من الإبداع والاختراع والابتداء في الفطر، قال ابن منظور: «فَطَرَ اللّهُ الْخَلْقَ يَفْطُرُهم: خلقهم وبدأَهم. والفِطْرةُ: الابتداء والاختراع [ابن منظورٍ، لسان العرب، ج 4، ص 92؛ الراغب الأصفهانيّ، مفردات ألفاظ القرآن، ص 640؛ ابن أثيرٍ، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج 3، ص 457]. وهناك سؤالٌ آخر هو: ما هو الربط بين المعنى الأول للفَطر أعني «الشق» والمعنى الثاني له أعني «الخلق»؟ قال البعض «سمّي الخلق فطرًا لأنّ الله يخلق الموجودات بالشقّ، فينشق بيض الطير ونطفة الدوابّ وتتولّد صغارها منه وتنشق حبوب النباتات تحت التراب وتنبت» [المصطفويّ، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج9، ص113]. ويمكننا أن نقول إنّ هٰذه المادّة تدلّ على صورةٍ خاصّةٍ من الخلق؛ وذٰلك أنّ ذات المخلوق زُودت بمجموعة من الصفات حين الإيجاد، كأنّ الله شقّ الشيء المخلوق طولًا ليجعل تلك الصفات في كلّ أجزاء ذاته، وسيجد الإنسان تلك الصفات إن سبر أغوار ذاته. أمّا مصدر الفطرة، فهو مصدرٌ نوعيٌّ [الطباطبائيّ، الميزان، ج 16، ص 178] أو مصدر الهيئة [الصافي، الجدول، 21، ص 43] أو اسم الهيئة، والمصدر النوعيّ هو المصدر الّذي يُذكر لبيان نوع الفعل أو صفته، فيأتي على وزن فِعلة إذا كان من الثلاثيّ، مثل: مات ميتةً سيّئةً [الصافي، الجدول، ج 17، ص 36]. فالفطرة تعني هيئةً خاصّةً أو نوعًا خاصًّا من فعل «فطر». فاذا كانت مادّة «فطر» - كما مرّ بنا - بمعنى إيجاد الشيء وتوفّره على صفاتٍ ذاتيّةٍ خاصّةٍ، فالفطرة تكون بمعنى نوعٍ خاصٍّ من هٰذا الإيجاد. وتكمن تلك الخصوصيّة في خلقة الإنسان الخاصّة [مطهرى، فطرت، ص 19].

ب - المعنى الاصطلاحيّ

بالنســبة إلى التعريف الاصطلاحيّ، هناك تفسيراتٌ وتعاريف متعدّدةٌ ذُكرت للفطــرة وفقًا للمدارس الفكريّة والفلســفيّة المختلفة [راجع: يثربي، فطرى بودن دين، ص 110 ـ 118]. ولٰكن لكي نجتنب الإشــكالات الواردة على بعض هٰذه التعريفات من الجانب المعرفيّ، ولأجنبية بعضها عن الفكر الإســلاميّ الّذي هــو موضع اهتمامنا في هٰذا المقال، ولكي نعــرّف الفطرة مع النظر إلى معناهــا اللغويّ ولا نعرّفها بلوازمها بل بذاتهــا؛ نقول: الفطرة هي «طبيعة الإنســان الخاصّة أو خلقته الخاصّة به» [مطهرى، فطرت، ص 19؛ شيروانى، سرشت انسان، ص 446]. فخلق الإنسان بمواصفاتٍ خاصّةٍ يمتاز بها عن الحيوان مثل حبّه للجمال والكمال، ونعبّر عن هٰذا البُعد الخاصّ لخلقة الإنسان بالفطرة. والظاهــر أنّ القرآن هو أوّل من اســتخدم كلمة «فطرة» في مورد الإنســان [مطهرى، فطرت، ص 45] فأصبح المعنى الاصطلاحيّ للفطرة في الثقافة القرآنيّة، بل صار المعنى المتبادر عرفًا من هٰذه الكلمة بمرور الزمان.

2 ـ تمييز مفهوم الفطرة عن المفاهيم المشابهة

أ - الطبيعة

الطبيعة تُستخدم في النبات والحيوان وحتّى الإنسان، لٰكن في الحيوان والإنسان ينحصر اســتعمالها في الصفات الّتي تشترك فيها الكائنات الحيّة مــع الجمادات [المصدر الســابق]، بخلاف الفطرة الّتي تُســتخدم في الأمور الخاصّة بالإنسان.

ب - الغريزة

يُســتعمل مصطلح «الغريزة» في ذٰلك النوع من الميول والرغبات الداخليّة الّــتي لا تتوفّر على خصّيصة الســموّ والتعالي. بل غالبًا مــا تكون ذات بُعدٍ

مشتركٍ بين الإنســـان والحيوان مثل «الميول الجنسيّة» و«حبّ النفس»، ومن هٰذا المنطلق نجد أنّ مصطلح الغريزة يُطلق غالبًا على الميول الحيوانيّة [سبحاني، الفكــر الخالد في بيان العقائد، ج 2، ص 53]. ومع هٰذا فإنّنا نجد أنّ مصطلح «الأُمور الفطريّــة» يُطلق على ذٰلك النوع مــن الميول والرغبات المتعالية والســامية للإنسان في أغلب الأحيان [المصدر السابق].

جـ - الشاكلة

شاكِلَةُ الإنسان: شَـــكْله وناحيته وطريقته [ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، ج 6، ص 685]، وفي التنزيل: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شــاكِلَتِهِ﴾ [ســورة الإسراء: 84] أي: على طريقته ومذهبه [المصدرالســابق] أو على ناحيته وجهته وخَلِيقته بناءً على الأخفش [ابن منظورٍ، لسان العرب، ج 11، ص 357].

من الفوارق بين الشاكلة والفطرة:

1 ـ أن الفطرة موهبةٌ والشاكلة كسبيّةٌ.

2 ـ الفطرة إلٰهيّةٌ حنيفةٌ دومًا، ولٰكنّ الشــاكلة يمكن أن تكون متمايلةً إلى الحقّ أو إلى الباطل.

3 ـ تستند الفطرة إلى الله وتستند الشاكلة إلى الإنسان.

4 ـ الفطرة غير قابلةٍ للتبديل بخلاف الشــاكلة الّتي تتبدّل لأنّها ملكةٌ إنسانيّةٌ [جوادى آملى، تبيين براهين اثبات خدا، ص 184 ـ 192].

د - الصبغة

(الصِّبْغَــةُ) :مَــا يُصْبَــغُ بِهِ، وقد اختلــف اللغويّــون في معناها في الاصطلاح القرآنيّ: «صبغة الله» ففُسِّرت بفِطْرَةِ اللهِ أو دِينِ اللهِ [الفيّوميّ، المصبــاح المنير، ج 2، ص 332] أو العقل المتميّز به عن البهائم كالفطرة [الراغب الأصفهــانيّ، مفردات ألفــاظ القرآن، ص 475] أو التطهــير؛ لأنّ الإيمان يطهّر

النفوس [الطريحيّ، مجمع البحرين، ج 5، ص 12] أو الشريعةُ والخِلقةُ، وقيل: هي كلّ ما تُقُرِّبَ به [ابن منظور، لسان العرب، ج 8، ص 438] أو الختانة [الزبيديّ، تاج العروس، ج 12، ص 38؛ الفيروزآباديّ، القاموس المحيط، ج 3، ص 145]. ولٰكنّ النظر في سياق آيات القرآن يوضّح تعلّق «صبغة الله» بكلٍّ مِن «أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعالَمِينَ»- «اصْطَفى لَكُمُ الدِّينَ»- «نَعْبُدُ إِلٰهَكَ ...»- «بَلْ مِلَّةَ إِبْراهِيمَ»- «آمَنَّا بِاللهِ ...» «آمَنُوا بِمِثْلِ ما آمَنْتُمْ» والكلّ راجعٌ إلى الإسلام [صادقي، الفرقان في تفسير القرآن، ج 2، ص 170]. فصبغة الله هو الدين الإسلاميّ المتميّز بالتوحيد. وقد رُوي عن الصادق عليه السلام قال: «يعني به الإسلام» [الطبرسيّ، مجمع البيان، ج 1، ص 407]. فالصبغة هي الفطرة مصداقًا في الاصطلاح القرآنيّ، وإن تختلف عنها مفهومًا [مطهرى، فطرت، ص 23].

3- خصوصيّات الأمور الفطريّة

تتميّز الأمور الفطريّة بمجموعةٍ من الخصوصيّات الّتي تكشف عن حدّها العامّ وتفصلها عن الأمور غير الفطريّة، نذكرها على النحو التالي:

أ- **العموميّة والشموليّة**: إنّ ذات الإنسان مجبولةٌ بالأمور الفطريّة، ولا يوجد بشرٌ خالٍ عن هٰذه الأمور في ذاته [جوادى آملى، فطرت در قرآن، ص 9؛ مصباح، آموزش فلسفه، ص 93]. وبعبارةٍ أخرى بما أنّ الفطريّات تنبعث من ذات الإنسان، فإنّنا نجدها عند كلّ الناس وفي أيّ زمانٍ ومكانٍ، وإن كانت تتغيّر فيما بينهم من حيث الشدّة والضعف.

ب- **عدم الحاجة إلى التعليم والتعلّم**: الأمور الفطريّة ليست تعليميّةً، بل هي مجعولةٌ في ذات الإنسان [المصدر السابق]. فلأنّها نتيجةٌ للعلم الحضوريّ فهي لا تحتاج في تحقّقها إلى علّةٍ غير وجود الإنسان، وإن كانت لا تستغني من أجل رشدها وازدهارها عن العناية بها وهدايتها؛ ولذٰلك عُدّ إهمالها والغفلة عنها عاملًا مؤثّرًا في خمودها وضعفها.

ج- الأمــور الفطريّة غــير قابلةٍ للزوال: لا تزول الأمــور الفطريّة ولا تتلاشى بالفرض والإجبار أبدًا، بل هي ثابتةٌ وراســخةٌ في الذات الإنسانيّة. نعم، يمكن أن تشـــتدّ وتضعف [المصدر السابق]، وفي ضوء ذٰلك تتحدّد سعادة الإنسان أو شقاوته.

د - اختصاصها بالإنســان: بمــا أنّ فطرة الإنســان متوجهة نحو الوجود والكمال المطلقين، وبما أنّها ذات قيمة حقيقيّة وسبب تعالي الإنسان وملاك تمايزه عـــن الحيوان[جوادي الآملي، فطرت در قــرآن، ص 9]، فإنّ الأمور الفطريّة تُعد من الفضائل الإنســانيّة. وبالمقابل لا تُعدّ الشرور الأخلاقيّة والرذائل من الأمور الفطريّة.

بعدما تعرّفنا على خصائص الأمور الفطريّة، يُطرح هٰذا السؤال: هل هٰذه الأمــور تنطبق على المعرفة بالإلٰه أو لا؟ فإن كانت الإجابة بالإيجاب، فكيف نستطيع أن نثبت أنّ هٰذه الخصوصيّات متوفّرةٌ في المعرفة الفطريّة بالله؟

للإجابة عن هٰذه التساؤلات نقول:

أوّلًا:حينما ندقّق في معرفة الإنســان بالإلٰه نجـــد أنّ خصوصيّات الأمور الفطريّة الّـــتي ذكرناها متواجدةٌ في هٰذه المعرفة، وأوّل شــاهدٍ على ذٰلك هو الإنسان نفســه، فكلّنا نشعر بوجود الله بالعلم الوجدانيّ، خصوصًا في المآزق والأزمات، ونجد أنّ كلّ خصوصيّات الأمور الفطريّة المذكورة موجودةٌ في هٰذه المعرفة أيضًا.

ثانيًا: لا يوجـــد دينٌ إلّا وفيه الاعتقاد بحقيقــةٍ غائيّةٍ (الكمال المطلق)، فالاعتقاد بالله من السمات المشتركة لكلّ الأديان تقريبًا، مع أنّ هٰذا الاعتقاد يظهر بأشكالٍ وتجلّياتٍ مختلفةٍ [Dhavamony،Phenomenology of Religion, p. 111]، فحـــتّى الديانة البوذيّة الّتي تُعرف بأنّها ديـــنٌ بلا إلٰهٍ، لم تُنكر وجود الله، بل تعترف بنوعٍ من الحقيقة الغائيّة المســـمّاة بـ«نيرفانـــا» والّتي تتميّز بصفاتٍ

تختصّ بـــالله [Bugayong،Pluralistic Portrait of God, p. 65]. هٰذا من جانبٍ، ومن جانبٍ آخر فإنّ اكتشـــافات علم الآثـــار (Archaeology) وعلم الاجتماع (Sociology) وعلم الإنســـان (Anthropology) جعلت المحقّقين يعتقدون بعدم وجود قومٍ من دون دينٍ. فما اكتشفه علماء الآثار يؤيّد وجود اعتقاداتٍ وآمالٍ وطقوسٍ دينيّةٍ للإنســـان في مختلف الأقوام على مرّ التاريخ، بحيث لا نستطيع أن نجد قومًا ليس لهم معتقدٌ دينيٌّ [هيوم، اديان زنده ى جهان، ص 17 و18]. ويقال إنّ كريســـتوفر ماينرز هو أوّل من أيّد هٰذه الحقيقة [التاريخيّة] و[بناءً عليه] اعتقد بأنّ الإنســـان مجبولٌ في طبيعته على الدين [خرمشاهى، دين پژوهى، ص 122]. كما أنّ دراسات علم الاجتماع وعلم الإنسان أيضًا تذهب إلى القول بفطريّة الدين. فأحدث دراســـات علم الاجتماع تشير إلى أنّ خمسًا وتسعين بالمئة من الناس ســـواءٌ في المجتمعات المتطوّرة أو غير المتطوّرة يؤمنون بوجود الله [انگلهارت، تحوّل فرهنگى، ص 216].

ثالثًا: تشير بحوث علم الإنسان الفلسفيّ (philosophical anthropology) ودراسات علم النفس إلى أنّ التعمّق في أغوار النفس الإنسانيّة يكشف عن أنّ الشعور الدينيّ هو واحدٌ من العناصر الأوّليّة للروح الإنسانيّة، بل أكثرها أصالةً واهمّها ماهيّةً. بحيث يُعـــدّ كالمقولة الرابعة في جانب مقولات الجمال والخير والصدق. [دوكنتن، حس دينى، ص 386]

4 ـ نوعيّة المعرفة الفطريّة بالإلٰه

هناك تفســـيران مختلفان عن فطريّة معرفة الله، وعلى أساســـهما تنقسم المعرفة الفطريّة بالله إلى قسمين حضوريّةٍ وحصوليّةٍ.

أ ـ المعرفة الفطريّة الحضوريّة بالإلٰه: المراد من المعرفة الفطريّة الحضوريّة بالإلٰه هو أنّ لقلب الإنســـان (نفسه الناطقة) صلةً عميقةً وثيقةً مع خالقه،

فحينما يتوجّه الإنســـان إلى أعماق قلبه فإنّه يجد هٰذه الصلة وهٰذه العلاقة. لٰكن نتيجة أنّ أغلب الناس منشغلون في أوقات الحياة المعتادة بأمور دنياهم فإنّهـــم غافلون عن هٰذه الصلة ولا يلتفتون إليها إلّا حينما ينقطعون عن كلّ الأشياء وتقنط آمالهم عن كلّ الأسباب [مصباح، قرآن‌شناسى، ج 1، ص 35 ـ 36]. إنّ درجةً من هٰذا النوع من المعرفة موجودةٌ عند كلّ الناس، ويكمن الســـبب في ذٰلك في علم المعلول الحضوريّ ـ الّذي له مرتبةٌ من التجرّد ـ بعلّته المجرّدة؛ وهٰذا يبتني على ما ثبت في مبـــاني الحكمة المتعالية بأنّ المعلول المجرّد ـ بأيّ درجةٍ من درجات التجرّد ـ له درجةٌ من العلم الحضوريّ بالنســـبة إلى علّته الموجِدة [الطباطبائيّ، نهاية الحكمة، ص 318]. وبما أنّ الله علّة العلل وخالق الخلق ـ ومن جملة الخلائق نفس الإنسان ـ فلنفس الإنسان المجرّدة مرتبةٌ من العلم الحضوريّ بالله، والّتي نعدّها نوعًا من المعرفة الفطريّة بالله. نعم، يشتدّ هٰذا العلم ويتكامل إثر تكامل النفس، وتوجّه القلب إلى ساحة القدس الإلٰهيّة، وأداء العبادات والأعمال الصالحة، إلى أن يبلغ لدى أولياء الله إلى درجةٍ من الوضوح يرون معها بأنّ الله أظهر من أيّ شيءٍ آخر، كما جاء في دعاء عرفة: «أيكون لغيرك من الظهور مـــا ليس لك حتّى يكون هو المظهر لك» [مصباح، آموزش فلسفه، ج 2، ص 359].

ب ـ المعرفـــة الفطريّـــة الحصوليّة بالإلٰه: المقصود مـــن المعرفة الفطريّة الحصوليّة بالإلٰه هو أنّ عقل الإنسان لا يحتاج إلى بذل جهدٍ كبيرٍ للتصديق بوجود الإلٰه، بل يدرك بسهولةٍ أنّ الإنسان وكلّ ظواهر العالم محتاجٌ وفقيرٌ إلى الله. فهناك إلٰهٌ غنيٌّ يغنيهم ويســـدّ حاجتهم [مصباح، قرآن‌شناسى، ج 1، ص 45]. فالمعرفة الفطريّة بهٰذا المعنى ليست من البدهيّات الأوّليّة ولا من البدهيّات

الثانويّة ـ المبحوث عنها في المنطق(*) ـ فحسب، بل تشمل المعرفة النظريّة القريبة من البدهيّات. بمعنى أنّ كلّ إنسانٍ ولو كان عامّيًّا وأمّيًّا يمكنه أن يصل إلى هٰذه المعرفة من خلال استدلالٍ بسيطٍ دون الحاجة إلى البراهين المعقّدة. بَيْدَ أنّ قربه إلى البداهة ليس بمعنى عدم حاجته إلى البرهان، بل بمعنى سهولة الاستدلال عليه [مصباح، آموزش فلسفه، ج 1، ص 359].

5 ـ القيمة المعرفيّة للمعرفة الفطريّة بالإلٰه

إذا أردنا أن ندرس الفطرة من زاويةٍ أبستمولوجيّةٍ (معرفيّةٍ) فعلينا أن نتأمّل عدّة مسائل: فما هي حقيقة المعرفة الفطريّة وما هو نوعها؟ هل نستطيع أن نعدّ الفطرة مصدرًا من مصادر معرفة الله إلى جانب منابع خاصّةٍ من قبيل الوحي والإلهام أو منابع عامّةٍ مثل العقل؟ لو فرضنا الفطرة مصدرًا من مصادر المعرفة، فهل هي منبعٌ مستقلٌّ في عرض سائر المنابع أو لا؟ وفي النهاية هل يمكن إثبات وجود الله عن طريق المعرفة والميل الفطريّ بالله أم لا يمكن ذٰلك؟ [حسين زاده، معرفت شناسى دينى، ص 231 و232] هٰذه المسائل لو نظرنا إليها بدقّةٍ فإنّنا نستطيع أن نحكم بأنّ البحث حول الفطرة يقع ضمن مجموعة البحوث الأبستمولوجيّة، كيف لا ومحور البحث هنا هو الفطرة باعتبارها سبيلًا نحو نوعٍ خاصٍّ من المعرفة نسمّيه المعرفة الفطريّة. فالمعرفة الفطريّة ـ بما أنّها معرفةٌ ـ تخضع للعديد من النقاشات والتساؤلات في حقل نظريّة المعرفة، غير أنّ حديثنا سيتركّز أكثر حول المعرفة الفطريّة بالله ـ سبحانه وتعالى ـ دون غيره من الأمور، وعلى هٰذا الأساس سيتمّ طرح البحث ضمن بعدين: أوّلًا البحث حول القيمة المعرفيّة للمعرفة الفطريّة

(*) البدهيّات الأوّليّة هي القضايا الّتي لا يحتاج تصديقها إلى أكثر من تصوّر الموضوع والمحمول، في حين تحتاج البدهيّات الثانويّة إلى استخدام حسّ الظاهر أو الباطن أيضًا. تنحصر البدهيّات الأوّليّة في الأوّليّات، ولٰكن تشمل البدهيّات الثانويّة سائر اليقينيّات من المشاهدات (الحسّيّات) والوجدانيّات والمجرّبات والمتواترات والفطريّات.

ومعقوليّة الاعتقاد بالله ـ تعالى ـ على أساس المنهج الواقعيّ، وثانيًا حول مكانة المعرفة الفطريّة بين سائر مصادر المعرفة.

بالنسبة لحقيقة المعرفة الفطريّة بالله، فقد ذكرنا سابقًا تفسيرين مختلفين للمعرفة الفطريّة من خلال إرجاعها إلى العلم الحضوريّ أو العلم الحصوليّ؛ وذٰلك لو فسّرنا المعرفة الفطريّة بالله بالعلم الحضوريّ بالله، فإنّ علينا أن نحكم بعدم إمكانيّة الخطإ في هٰذه المعرفة؛ لأنّه ليس هناك واسطةٌ في العلم الحضوريّ تحكي عن الواقع ـ عند العالم ـ حتّى نتكلّم عن تطابق الواسطة مع الواقع (في المعرفة الصحيحة) أو عدم تطابقها (في المعرفة الكاذبة)، بل الواقع بنفسه حاضرٌ عند العالم، فليس هناك معنى للكذب بمعنى عدم المطابقة مع الواقع [مصباح، آموزش فلسفه، ص 175]. من جانبٍ آخر بما أنّ الإنسان لا يحتاج في العلم الحضوريّ إلى آلةٍ إدراكيّةٍ خاصّةٍ أو قوّةٍ خاصّةٍ لوجدان المعلوم، بل يدرك المعلوم ويجده بذاته وحقيقته [الطباطبائيّ، اصول فلسفه، ج 2، ص 44 و45]، فكذٰلك الحال في علمه الحضوريّ بالله.

وأخيرًا بما أنّ العلم الحضوريّ قابلٌ للشدّة والضعف [السهرورديّ، مجموعه ى مصنّفات، ص 72]، فإنّه في حال شدّته يكون الإنسان ملتفتًا إلى الله، ومع ضعفه فإنّه يغفل عنه، إذ يحتاج إلى مذكّرٍ كالبلاء؛ لكي يستيقظ من هٰذه الغفلة.

أمّا لو فسّرنا المعرفة الفطريّة بالعلم الحصوليّ، فإنّنا نحكم بسهولة الاستدلال على وجود الله وفهمه وعدم الحاجة إلى الاستدلالات المعقّدة والمطوّلة. غير أنّ البعض انتقد فطريّة هٰذه المعرفة ـ أي تفسيرها بالعلم الحصوليّ ـ لأنّه بهٰذا المعنى ستكون المعرفة الفطريّة غير مودَعةٍ في الإنسان مع خلقته مباشرةً، بل لا بدّ أن يكتسبها بنفسه عن طريق الاستدلال. [حسين زاده، معرفت شناسى دينى، ص 248]

وأجيب عن هٰذا الإشكال بالقول إنّ معرفة الله من الوجدانيّات، وهي لا تحتاج إلى الفكر وبذل الجهد لإثباتها؛ ولذٰلك يصحّ تسميتها بالمعرفة الفطريّة

وإن كانت حصوليّةً [حسين زاده، معرفت شناسى دينى، ص 249 و250]. وهٰكذا يتّضح عدم استقلاليّة الفطرة بوصفها منبعًا معرفيًّا إلى جانب سائر منابع المعرفة الأخرى نظير الشهود أو العقل، بل المعرفة الفطريّة هي مرتبةٌ من مراتب العلم الحضوريّ (الشهوديّ) إن كان المقصود منها العلم الحضوريّ، أو أنّها العقل إن كان المقصود منها العلم الحصوليّ. [حسين زاده، معرفت شناسى دينى، ص 250]

6ـ المعرفة الفطريّة بالله في النصوص الإسلاميّة

أ - المعرفة الفطريّة بالله - تعالى - في القرآن

يستند الباحثون في بحث المعرفة الفطريّة بالله إلى بعض الآيات القرآنيّة، نذكر هنا أهمّها، وهما آية الفطرة وآية الميثاق.

أوّلًا ـ آية الفطرة: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة الروم: 30].

يوجد تفسيران لهٰذه الآية:

الأوّل: في الآية إشارةٌ إلى أنّ دين الإسلام الّذي يجب إقامة الوجه له، هو الّذي تهتف به الخلقة، وتهدي إليه الفطرة الإلٰهيّة الّتي لا تبديل لها [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ص 16، ص 178]. على أساس هٰذا التفسير، الدين عبارةٌ عن مجموعةٍ من القوانين والأحكام المتوافقة مع الفطرة، ومن جملة هٰذه الأحكام عبادة الله.

الثاني: الدين الموافق للفطرة هو التسليم والانقياد أمام الله ـ سبحانه وتعالى ـ بدليل قوله: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الْإِسْلَامِ﴾ فالانقياد أمرٌ فطريٌّ وليست الآية بصدد القول إنّ جزئيّات الأحكام والقوانين موافقٌ للفطرة [مصباح، قرآنشناسى، ج 1، ص 42 ـ 44]. هٰذان التفسيران مشتركان في أنّ الآية تشير إلى الميل الفطريّ لعبادة الله بالدلالة المطابقيّة، ولٰكن بناءً على استحالة وجود الميل دون متعلّقه، يجب عقليًّا أن نلتزم بفطريّة معرفة الله؛ لكي يصحّ

تعلّق الميل إلى عبادته [المصدر السابق، ص 44]، فالآية بالدلالة الالتزاميّة تشير إلى فطريّة معرفة الله.

ثانيًا ـ آية الميثاق: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذا غَافِلِينَ﴾ [سورة الأعراف: 172].

وبالرغم من وجود إبهامات حول مداليل هٰذه الآية، ولٰكنها تدلّ بوضوحٍ على وقوع وتحقّق لقاءٍ بين الله والإنسان، بحيث ما ترك من عذر للخطإ في التطبيق (بأنّ الرّب هو الله)، ولم يحصل هٰذا اللقاء الّذي ينفي الخطأ في التطبيق الّا بالعلم الحضوريّ والشهود القلبيّ؛ لأنّ الاستدلالات العقليّة تحكم بوجود خالقٍ قادرٍ وحكيمٍ للعالم فقط، ولٰكنّ هٰذه كلّها مفاهيم كلّيّةٌ ولا تعيّن حقيقته؟ لو لم تكن معرفةً شهوديّةً موجودةً لما عرفنا الله بشخصه. فهٰذا التفسير المدعوم بالروايات يصدّق بأنّ الإنسان له معرفةٌ شهوديّةٌ بالله تعالى [مصباح، قرآن‌شناسى، ج 1، ص 105 و106].

ب ـ المعرفة الفطريّة في الروايات

بناءً على الأحاديث والروايات الإسلاميّة، فإنّ للإنسان أمورًا فطريّة يمكن تقسيمها ضمن الاعتقادات والأعمال والأخلاق [برنجكار، فطرت در احاديث، ص33]، لٰكنّنا نركّز هنا على فطريّة معرفة الله في الاعتقادات من منظر الروايات فقط، ونقسّم هٰذه الروايات ضمن ثلاث محاور تبعًا لبعض الباحثين:

أوّلًا ـ عموميّة الفطرة

قال الإمام الباقر عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، يَعْنِي الْمَعْرِفَةَ بِأَنَّ اللهَ ـ عَزَّ وجَلَّ ـ خَالِقُه» [الكلينيّ، الكافي، ج 3، ص 35].

قال الإمام عليٌّ عليه السلام في (نهج البلاغة): «اللّٰهُمَّ... جابل القلوب على فطرتها» [الشريف الرضيّ، نهج البلاغة، ص 100].

وكذلــك قال الإمام الصادق عليه السلام: «إِنَّ اللهَ ـ عَزَّ وجَلَّ ـ خَلَقَ النَّاسَ كُلَّهُمْ عَلَى الْفِطْرَةِ الَّتِي فَطَرَهُمْ عَلَيْهَا» [الكلينيّ، الكافي، ج 2، ص 417].

ثانيًا - معرفة الإله الفطريّة

قال الإمام عليٌّ عليه السلام: «الْحَمْـــدُ لِلهِ الْمُلْهِمِ عبادَهُ حَمْدَهُ وفَاطِرِهِمْ عَلَى مَعْرِفَةِ رُبُوبِيَّتِهِ» [الكلينيّ، الكافي، ج 1، ص 139؛ ابن بابويه، التوحيد، ص 56].

وقال الإمام الحسين عليه السلام في دعاء عرفة: «أَوْجَبْتَ عليَّ حُجَّتَكَ بِأَنْ أَلْهَمْتَنِي مَعْرِفَتَكَ» [ابن طاووس، إقبال الأعمال، ج 1، ص 340].

وقال الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام: «بِصُنْعِ اللهِ يُسْتَدَلُّ عَلَيْهِ، وبِالْعُقُولِ يُعْتَقَدُ مَعْرِفَتُهُ، وبِالْفِطْرَةِ تَثْبُتُ حُجَّتُهُ» [ابن بابويه، إقبال الأعمال، ص 35].

الملفت للنظر في الروايات الّتي تذكر الفطرة، هو استخدام كلمة «المعرفة» وعدم اســتخدام كلماتٍ مثل «الحبّ والميل والشــوق»، كأنّ الإنسان بفطرته يعرف الله ويجده مباشرةً، فلا يحتاج إلى الاستدلال بالميل والشوق الفطريّ إلى الله ـ تعالى ـ لإثبات وجوده كما فعل بعضهم [برنجكار، فطرت در احاديث، ص 136].

ثالثًا - توحيد الإله الفطريّ

«عن زُرَارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللهِ عَزَّ وجَلَّ: ﴿فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّــاسَ عَلَيْهَا﴾، قَالَ: فَطَرَهُمْ جَمِيعًــا عَلَى التَّوْحِيدِ» [الكلينيّ، الكافي، ج 2، ص 12].

وعدّ الإمام عليٌّ عليه السلام كلمة الإخلاص وهي قول «لا إله إلّا الله» الفطرة وقال: «وكَلِمَةُ الْإِخْلَاصِ، فَإِنَّهَا الْفِطْرَةُ» [ابن بابويه، من لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 205].

7ـ دلالة المعرفة الفطريّة على وجوده سبحانه وتعالى

بعدما قبلنا وجود معرفةٍ فطريّةٍ بالله أو ميلٍ فطريٍّ في الإنسان إليه عزّ وجلّ، الســؤال الّذي يطرح نفسه هو: كيف يمكن الاستدلال بهذه المعرفة أو الميل

الفطريّـــين على وجود الله ســـبحانه وتعالى؟ وبعبارةٍ أخرى هل نســـتطيع أن نستدلّ بنظريّة الفطرة ونعدّها من جملة البراهين على وجوده سبحانه وتعالى؟ هنـــاك رؤيتان، فالبعض يعتقد بأنّ الفطرة هي طريقٌ لمعرفة الله فحســـب، وليســـت برهانًا أو مقدّمة برهانٍ على وجود الله، ويعتقد الآخرون بإمكانيّة بناء البرهـــان عليها لإثبات وجود الله إضافةً إلى كونهـــا طريقةً لمعرفة الله. [شيروانى، سرشت انسان، ص 137]

المهمّ هنا بيان أدلّة القائلين بإمكانيّة صياغة البرهان على أســـاس نظريّة الفطرة؛ ولذلك نشير هنا إلى أهمّ تقارير برهان الفطرة على وجود الله:

أ ـ تضايف المحبّ والمحبوب، والراجي والمرجوّ

اعتمد بعض العلماء الّذين يعتقدون بإمكانيّة صياغة البرهان على أســـاس نظريّة الفطرة على تضايف المحبّ والمحبوب [الموسويّ الخمينيّ، شرح حديث جنود عقل و جهل، ص 79 ـ 81 و98] والبعض على تضايف الراجي والمرجوّ [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 12، ص 272]، والآخرون على كلا الطريقين [جوادى آملى، تبيين براهين اثبات خدا، ص 294 ـ 296]، ونحن أيضًا نأتي بهما ضمن دليلٍ واحدٍ لمشابهتما:

المحبّ والمحبوب متضايفان وكذٰلك الراجي والمرجوّ، والمتضايفان أمران وجوديّان يمتنع تعقّـــل أحدهما دون الآخر، ومتســـاويان من جهة الوجود والعدم، وأيضًا من جهة القوّة والفعل بمعنى استحالة وجود أحدهما مع عدم الآخر، وفعليّة أحدهما وقوّة الآخر. من جانبٍ آخر الإنســـان محبٌّ للكمال المطلق أو راجٍ لمبدإٍ غيبيٍّ في الشدائد على الأقلّ، فاذا كان المحبّ أو الراجي ـ وهو الإنسان ـ موجودًا، يجب أن يكون المحبوب والمرجوّ وهو الكمال المطلق والقادر الّذي لا يُغلب (الله) موجودًا؛ لتســـاوي حكم المتضايفين في الوجود والفعليّة. [شيروانى، سرشت انسان، ص 146 ـ 149 و153 ـ 155]

الإشكال والجواب: يمكن أن يُشكل بأنّ المحبوب بالذات هو تصوّر الكمال المطلق، والتضايف يثبت وجود صورة الكمال المطلق، ووجود الصورة العلميّة لشيءٍ في صقع النفس ليس دليلًا على الوجود العينيّ الخارجيّ لتلك الصورة. ولٰكن أجابوا بأنّ المحبـوب لا يمكن أن يكون موهومًا أو متخيّلًا؛ لأنّ كلّ موهـومٍ ناقصٌ، ولٰكنّ الفطرة متوجّهـة إلى الكامل [المطلق]، فحبّ الكامل المطلق يلزم وجوده(*) [الموسويّ الخمينيّ، شرح چهل حديث، ص 158]. والجواب الثاني لهٰذا الإشكال هو أنّنا لا نعتمد في هٰذا البرهان على العلم الحصوليّ للأفراد، أو على ردّ فعلهم الذهنيّ بالنسـبة إلى المحبوب والمطلوب، بل على الحبّ الحقيقيّ للكمال المطلق في الإنسـان. فالحب الّذي يكون منشئًا للأثر ويؤمّن الجهد المتواصـل في الحياة لا يتعلّق بصـورةٍ ذهنيّةٍ، بل بحقيقةٍ تسـتخدم الصور الذهنيّة لكشـفها والتعرّف عليها، مثل العطش الّذي يتعلّق بالماء الخارجيّ وليس الماء الذهنيّ. وحتّى إن تعقّب شـخصٌ السراب لعطشـه، فليس هٰذا بمعني عدم وجود الماء، بل من باب الخطإ في التطبيق [جوادى آملى، تبيين براهين اثبات خدا، ص 300 و301]. فالمحبوب بالذات هو الأمر العينيّ الخارجيّ.

من هنا يعرف جوابهم لمن يقول إنّ الإنسـان قد يتوهّم الكمال المطلق في غير الله، كمن يعبد الشـمس والقمر و...، فهل يلزم حبّه للكمال المطلق ما يتوهّمه كمالًا مطلقًا بالتضايف؟ فإنّ المتوهّم وقع في الخطإ في التطبيق، وعليه أن يلتفت بأنّ كلّ ما سوى الله ناقصٌ بشكلٍ أو بآخرٍ، فالإنسان يحبّ الكمال المطلق ولا يحب الآفلين.

(*) مـا تتوجّـه إليـه الفطـرة يجـب أن يكون «واحـدًا» و«أحـدًا»؛ لنقص كلّ كثيـرٍ ومركّـبٍ. ولا يمكن للكثيـر أن يكـون غيـر محدودٍ. والناقـص منفورٌ فطريًّا وليـس ممّا تُقبل الفطـرة عليه. فثبت من هاتين الفطرتين - فطرة التعلّق بالكمال وفطرة التنفّر عن النقص - التوحيد أيضًا.

ب ـ كون الرجاء والحبّ من الأمور الإضافيّة

الحبّ الدائم إلى الكمال المطلق والرجاء إلى قدرةٍ غير متناهيةٍ لا سيّما في الشدائد هما من الحالات الحقيقيّة الموجودة في النفس الإنسانيّة. والرجاء والحبّ من المقولات الإضافيّة الّتي لا بدّ لها من متعلّقٍ، فإذا كان الحبّ والرجاء موجودين فمتعلّقهما موجودٌ أيضًا. يقول العلّامة الطباطبائيّ: «فمن الضروريّ أنّ تحقّق ما لا يخلو من معنى التعلّق كالحبّ والبغض والإرادة والكراهة والجذب ونظائرها في الخارج لا يمكن إلّا مع تحقّق طرف تعلّقها في الخارج... فتعلّق الرجاء من الإنسان بالتخلّص من البليّة عند انقطاع الأسباب دليلٌ على أنّه يرى أنّ هناك سببًا فوق هٰذه الأسباب... هو السبب الّذي فوق كلّ سببٍ، وهو الله عزّ اسمه» [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 12، ص 272].

من الواضح أنّه لا يوجد فرقٌ جوهريٌّ بين الطريقين المذكورين آنفًا، إلّا أنّ الطريق الأوّل يؤكّد على أمرين متضايفين (المحبّ و المحبوب أو الراجي والمرجوّ)، في حين أنّ الطريق الثاني يؤكّد على أمرٍ إضافيٍّ ذي متعلّقٍ (الحبّ والرجاء). [شيروانى، سرشت انسان، ص 156]

جـ ـ صيانة الفطرة عن الخطإ

كلّ ميلٍ متجذّرٍ في ذات الإنسان له ما يجيبه في عالم الخارج، وإلّا كان عبثًا ولا يوجد ميلٌ عبثيٌّ في الإنسان. على سبيل المثال إن شعر الإنسان بالميل الجنسيّ، فهناك جنسٌ مخالف للإنسان في العالم الخارجيّ لإرضاء هٰذا الميل. ولٰكن أشكلوا على هٰذا البرهان بعدم الدليل على عدم عبثيّة كلّ ميلٍ في الإنسان، واللجوء إلى حكمة الله لدفع العبثيّة ينجرّ إلى الدور [المصدر السابق، ص 158 و159].

ممّا يجدر الإشارة إليه أنّ هٰذه التقارير الّتي مرّت بنا لإثبات وجود الواجب كانت مبنيّةً على المعرفة الفطريّة الحضوريّة، فحاول العلماء أن يملؤوا فراغًا

معرفيًّا، وهو كيفيّــة ارتباط المعرفة الحضوريّة بشيءٍ أو بالميل إليه مع وجود ذٰلك الشيء. أمّا بناءً على المعرفة الفطريّة الحصوليّة، فإنّا نعرف المبدأ بنفس الاستدلال البسيط الّذي نثبت وجوده ـ تعالى ـ به فلا يوجد مثل هٰذا الفراغ المعرفيّ، فلا نحتاج إلى مثل هٰذه التقاريــر، ولٰكنّ امتياز المعرفة الحضوريّة بــالله على المعرفة الحصوليّة بــه هي أنّها تثبت وجود المبــدإ بأحد التقارير المذكورة بصورةٍ جزئيّةٍ وشخصيّةٍ في مقابل المعرفة الحصوليّة الّتي تثبت وجود المبدإ بصورةٍ كلّيّةٍ.

8ـ برهان الفطرة عند الغربيّين

هناك عدّة براهين عند الغربيّين تشــبه برهان الفطرة لإثبات وجود الله، نذكر هنا أهمّها، ثمّ نقارن بين الآراء الغربيّة والإسلاميّة حول برهان الفطرة في النتيجة:

أ ـ برهان الإجماع العامّ (Common consent arguments for the existence of God)

هناك تقريران عن برهان الإجماع العامّ وهما:

- التقرير البايولوجيّ
- التقرير ذو الحدّين (ديليما) ضدّ الشكّاكيّة

والفــرق بينهما هــو أنّه في حين يؤكّد التقرير الأوّل على الاســتفادة من عموميّة الاعتقاد بالله في الناس للبرهنة على وجود الله، يســتفاد في التقرير الثاني علاوةً على ذٰلك من الاستدلال العقليّ أيضًا.

نعرض هنا باختصارٍ هٰذين التقريرين وأهمّ الإشكالات الّتي سُجّلت عليهما.

أوّلًا ـ التقارير البايولوجيّة عن برهان الإجماع العامّ (Biological forms of the argument)

يعتمد هٰذا النوع من البراهين على عموميّة الاعتقاد بوجود الله، وعلى أساس ذٰلك يتمّ إثبات فطريّة هٰذا الاعتقاد وغريزيّته، أو تبعيّته للرغبات والميول الغريزيّة، وبهٰذا الإثبات يتمّ استنتاج صدق وحقيقة هٰذا الاعتقاد، والتقارير البايولوجيّة عن برهان الإجماع العامّ بدورها تنقسم إلى قسمين:

- الاعتقاد الفطريّ بالله
- الاشتياق الفطريّ إلى الله

بالنسبة إلى التقرير الأوّل يقول سنكا (Seneca): «تعوّدنا على الاهتمام بمعتقد الناس العامّ وقبلناه برهانًا مقنعًا، ونستنبط من الإحساس الموجود في أذهان الناس وضمائرهم أنّ هناك آلهةً؛ لأنّه لم يوجد قومٌ أو شعبٌ يُنكر وجودها» [Scott, Recollection and Experience, p. 179].

بعبارةٍ أخرى، الاعتقاد بوجود الله فطريٌّ وغريزيٌّ وكلّ اعتقادٍ فطريٍّ صحيحٌ ومطابقٌ للواقع، فالاعتقاد بوجود الله صادقٌ ومطابقٌ للواقع [Yu، The Blackwell Dictionary of Western Philosophy، p.133].

امّا هوج (Hodge) فيطرح التقرير الثاني بهٰذه الصورة: لكلّ قوانا وأحاسيسنا ـ الذهنيّة منها والبدنيّة ـ متعلّقاتٌ تتناسب معها، ويوجب وجود هٰذه القوى وجود تلك المتعلّقات. فالعين بصياغتها توجب النور لكي ترى، والأذن لا تبيّن ولا تدرك دون وجود الصوت، كذٰلك إحساسنا وميلنا الدينيّ يوجب وجود الله [Walton، Appeal to Popular Opinion، p. 159]. وبعبارةٍ أخرى: للناس اشتياقٌ فطريٌّ إلى الله، ولكلّ اشتياقٍ فطريٍّ في الإنسان متعلّقٌ خاصٌّ في الخارج، فمتعلّق اشتياق الإنسان الفطريّ إلى الله موجودٌ في الخارج، وهو الله [عبدلى، بررسى تطبيقى برهان فطرت، ص 182].

أشكل جون لوك (John Locke) على التقرير الأوّل بالتشكيك في عموميّة الاعتقاد بالله لوجود الملحدين في الأقوام الماضين، واكتشاف قبائل بدائيّةٍ

لا يوجد لديهم تصوّرٌ عن الله [Palmer،Freud and Jung on Religion، p. 182]. ولٰكن يمكن القول إنّ الاعتقاد عموميٌّ بالقوّة وليس بالفعل؛ فالاعتقاد بالله موجودٌ بالقوّة في كلّ الناس دون الحاجة إلى التعليم والتعلّم. ويصير فعليًّا حينما يقع عرضةً للحوادث الخاصّة. وأشــكل لوك على التقرير الأوّل أيضًا بأنّ عموميّة التصوّر أو الاعتقاد لا يثبت فطريّتهمـــا، ولٰكن هناك تقارير (مثل التقرير الثاني) لا يورد عليها هٰذا الإشكال.

إلّا أنّهم أشكلوا على اعتماد التقرير الثاني على التمثيل، في حين هناك فارقٌ بين متعلّق الشوق إلى الله ومتعلّق شــعور العين والأذن. ومن جهةٍ أخرى، أشكلوا عليه أيضًا بأنّ القول بجعل هٰذه القوى في أنفسنا أو القول بلزوم وجود متعلّق هٰذه القوى مع وجودها، أيٌّ منهما يســتلزم الاعتقاد الســابق بوجود مصمّمٍ وناظمٍ حيٍّ، فيستلزم الدور [Walton، Appeal to Popular Opinion، p. 158].

ثانيًا ـ تقرير برهان ذي الحدّين (ديليما) ضدّ الشكّاكيّة

قرّر جي. أتش. جويس (G. H. Joyce) فيلســوف الديــن البريطانيّ هٰذا البرهان على النحو التالي: الناس عشّــاق الحرّيّة، وحســب طبعهم لا يحبّون أن يكونوا تحت تســلّط الآخرين، ولٰكنّ كلّ الناس تقريبًا يعتقدون بوجود مدبّرٍ مطلــقٍ وهو الله. من هنا يتّضح أنّ هٰذا الاعتقــاد ممّا نادى به العقل الصريــح، فنحن إن قبلنا هٰذا الإلزام العقــليّ أثبتنا وجود الله، وإن لم نقبل به حكمنا بخطإ كلّ الناس في هٰذا الحكم العقليّ، ومنه يستنتج نقص عقولهم أجمعين. وهٰذا يوحي بعــدم جدوى البحث عن الحقيقة، وينجرّ إلى الارتماء في هاوية الشــكّاكيّة، فعلينا أن نعتقد بصدق قضيّة «الله موجود» أو نشكّ في كلّ القضايا، وبما أنّنا لا نســتطيع أن نشكّ في كلّ القضايا، فعلينا أن نقبل صدق قضيّة «الله موجــود» [Joyce، Principles of Natural Theology، p. 179]. لٰكن ناقــش بعضهم في كون الاعتقاد المنبعث عن العقــل عامًّا لدى كلّ الناس،

بــل من الممكن اعتناق الكثيرين هٰذا الاعتقاد إثر التلقين [Yu، The Blackwell Dictionary of Western Philosophy، p. 133]، بل لا يقبل بعض اللاهوتيّين من أتباع المدرســة الإيمانيّة والقائلين بالتقرير الأوّل لهٰذا البرهان، وأشــكلوا في هٰذا التقرير على ادّعاء حبّ الإنســان المطلق بالنســبة إلى الحرّيّة، بل قالوا بميل الإنسان إلى تحديد حرّيّته، وأشكلوا عليه أيضًا بأنّ إنكار حكمٍ عقليٍّ واحدٍ لا يســتلزم إنكار كلّ الأحكام العقليّة حتّى ينتهي إلى الوقوع في الشــكّاكيّة. [محمد رضايى، الهيّات فلسفى، ص 367].

ب ـ برهان التجربة الدينيّة

أحد البراهين الرائجة في اللاهوت المســيحيّ لإثبات وجود الله هو برهان «التجربة الدينيّة» الّذي طرحه شــلاير ماخر لأوّل مــرّةٍ وقام الآخرون من فلاســفة الدين ببســطه. هناك تقارير مختلفةٌ عن التجربة الدينيّة، ولٰكنّ التجربة الدينيّة في أشمل تقاريرها تتضمّن أيّة تجربةٍ مرتبطةٍ بالحياة الدينيّة؛ فبهٰذا المعنى ليس الاســتدلال بالتجربة الدينيّة برهانًا مســتقلًّا عن برهان الفطرة [راجع: هيك، اثبات وجود خداوند، ص 187 ـ 200].

لٰكــن قد تُقصَد من التجربــة الدينيّة الحــالات والكرامات والتجارب العرفانيّة الخاصّة، وحينها تعتبر التجربة الدينيّة برهانًا مستقلًّا يختلف عن برهان الفطرة في إثبات وجود الله. [يوسفيان، كلام جديد، ص 98]

كذٰلــك هناك تقارير مختلفةٌ عن برهان التجربــة الدينيّة في إثبات وجود الله، منها: يقول كثيرٌ من الناس في مختلف الأزمنة والأمكنة بأنّهم شــعروا أو جرّبوا وجود الله، ومن جانبٍ آخر، تصــوّر اغترار كلّ الناس أو توهّمهم غير معقولٍ، فالنتيجة أنّ الله الّذي وقع مورد تجربة الناس وموضوع شعورهم

موجودٌ في الخــارج. والتقرير الآخر يقول إنّ الناس يشــعرون بحضور الله، وأحيانًا بتعارض إرادته مع إرادتهم بالوجدان، ويشــعرون أيضًا بالطمأنينة حين قبول الأمر الإلٰهيّ، وهٰذا برهانٌ محكمٌ على وجود الله [شـيرواني، سرشــت انســان، ص 167]. لٰكن أشكلوا على هٰذا النوع من البراهين بأنّ المنكِرين لوجود الله لن يقبلوا صدق هٰذه الأحاسيس وحقيقيتها، وسيعدّوها توهّماتٍ كاذبةً. [المصدر السابق، ص 168]

جـ ـ نظريّة أساسيّة الاعتقاد بالله

يعتقد ألفين بلانتينغــا (Alvin Plantinga) أنّ الاعتقاد بالله هو عقيدةٌ أساســيّة واقعًا بمعنى عدم ابتنائها على قضايا أخرى مع عدم اعتبارها بأنّها غير عقلانيّةٍ. يعدّ بلانتينغا براهين إثبــات وجود الله مقنعةً وقيّمةً، ولٰكن يعدّ اعتقاده بالله أقوى من هٰذه البراهين. يصرّح بلانتينغا بأنّنا حينما نشاهد زهرةً أو نلقي نظرةً إلى الســماء المليئة بالنجوم والكواكب، نجد في أنفســنا الميل إلى قبول قضايا مثل: الله خلق هٰذه الزهرة، الله خلق هٰذا العالم الواسع المعقّد. فإنّه لا يثبت وجود الله بســبب الزهرة بــل يجدها ويراها مخلوقةً لله حينما ينظر إليها [بطرســون، عقل و اعتقاد دينى، ص 123 و236]. هٰذه النظريّة تشبه كثيرًا البرهان الفطريّ على وجود الله. وقد أشــكلوا على بلانتينغا بأنّ أساسيّة الاعتقــاد واقعًا لا يضمن صدق ذاك الاعتقاد، وأجــاب بلانتينغا بأنّ هٰذا الاعتقاد يشبه الاعتقاد بالعالم الخارجيّ، ومن الصعب أن نلزم شخصًا بإنكار العالم الخارجيّ، كذٰلك الاعتقاد الأســاسيّ فإنّه عقلانيٌّ ما دام العقل لم يجد دليلًا عقليًّا على ردّه [محمد رضايى، الهيّات فلسفى، ص 376]. من جانبٍ آخر، يقول بلانتينغا إنّ فرض أساسيّة الاعتقاد بوجود الله ليس دليلًا لإثبات وجود الله

بوجهٍ، بل إنّــه صرف بيان أنّ الاعتقاد بالله مع عدم وجود الدليل ليس أمرًا غير معقولٍ أبدًا(*).

النتيجة

1 ـ الفطــرة بمعناها الاصطــلاحيّ عبارةٌ عن الطبيعــة الخاصّة والخلق الخاصّ للإنســان. والأمور الفطريّة هي الأمور المنبعثــة عن الخلق الخاصّ للإنسان، وتتميّز بالعموميّة والشــموليّة وعدم الحاجة إلى التعليم والتعلّم، وعدم الانعدام، واختصاصها بالإنسان. والإنسان مع علمه الحضوريّ بنفسه أو مع سائر الشواهد العمليّة يجد معرفة الله تتّصف بهٰذه الخصوصيّات ومن ثمّ تعدّ المعرفة بالله من الأمور الفطريّة.

2 ـ هناك تفسيران مختلفان عن المعرفة الفطريّة بالله هما المعرفة الفطريّة الحضوريّة والمعرفة الفطريّة الحصوليّة. مع أنّ المعرفة الفطريّة الحصوليّة هي معرفــةٌ نظريّةٌ، إلّا أنّها لا تحتاج للوصول إليها إلى بذل أيّ جهدٍ، بل تحصل بسهولةٍ لكلّ إنسانٍ ولو كان عامّيًّا.

3 ـ المعرفة الفطريّة ليســت معرفةً مستقلّةً عن سائر منابع المعرفة، بل هي مرتبةٌ من العلم الحضوريّ (الشــهوديّ) بناءً على التفسير الأوّل، أو أنّها العقل بناءً على التفسير الثاني لها.

4 ـ مــن المفكّرين مــن يعتقد بأنّ الفطرة طريقٌ لمعرفة الله فحســب، والآخرون قائلون بإمكانيّة صياغة البرهان لإثبات وجود الله إضافةً إلى دورها المعرفيّ. الفئة الثانية تســتند إمّا إلى حبّ الإنسان بالنسبة إلى الكمال المطلق أو رجائه بالنسبة إلى مبدإٍ غيبيٍّ في الشدائد، ويستندون إلى تضايف المحبّ

(*) . هٰذا نصّ جواب بلانتينغا على السؤال الّذي أرسله كاتب المقالة إليه:

Taking the existence of God as basic isn't any kind of a proof for the existence of God.It's instead just the comment that believing in God without arguments isn't as such irrational.

والمحبوب، أو تضايف الراجي والمرجوّ.

5 ـ توجد عدّة براهين في الغرب تشبه برهان الفطرة في عالمنا الإسلاميّ، منها برهان الإجماع العامّ، وبرهان التجربة الدينيّة، وبرهان أساسيّة الاعتقاد بالله. أمّا برهان الإجماع العامّ فلم يستطع أن يسدّ الفراغ معرفيًّا بين المعرفة بالله وإثبات وجوده الخارجيّ، وبرهان التجربة الدينيّة بدوره يعاني من العجز المعرفيّ لإثبات حجّيّة المعرفة الحاصلة من التجربة الشهوديّة والبرهنة عليها، فضلًا عن إثبات متعلّق المعرفة في الخارج، وأمّا برهان أساسيّة الاعتقاد بالله فـلا يثبت وجود الله في الخارج، ولا يدّعي صاحـب النظريّة إمكانيّة إثبات الوجود لهذا البرهان أيضًا. أمّا برهان الفطرة في العالم الإسلاميّ فإنّه بريءٌ من هٰذه المشاكل؛ لأنّها مع إرجاع الفطرة بالعلم الحضوريّ مباشرةً أو بالواسطة يثبت حجّيّتها معرفيًّا، ومع الاسـتناد إلى التضايف يسدّ الفراغ بين المعرفة الحضوريّة بالله ووجوده في الخارج، وبإمكانه أن يقوم دليلًا على وجود الله.

قائمة المصادر

المصادر العربية

1. ابن أثير الجزري، مبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، مؤسسة إسماعيليان للمطبوعات، قم، الطبعة الرابعة، 1409.
2. ابن بابويه، محمد بن علي، التوحيد (للصدوق)، جامعة المدرّسين، قم، الطبعة الأولى، 1398 ش.
3. ابن بابويه، محمد بن علي، من لا يحضره الفقيه، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين بقم، قم، الطبعة الثانية، 1413.
4. ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 1998م.
5. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، قم، 1417.
6. ابن سينا، رسائل ابن سينا، منشورات بيدار، قم، 1400.
7. ابن طاووس، علي بن موسى، إقبال الأعمال (ط ـ قديمة)، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، الطبعة الثانية، 1409.
8. ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكّية (أربعة أجزاء)، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 1987م.
9. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ دار صادر ـ بيروت، الطبعة الثالثة، 1414.
10. ابوترابي، احمد، پيش نيازهاى مفهوم شناسانه «نظريّه ى فطرت»؛ معرفت كلامى، السنة الخامسة، الرقم الثاني، 1393 ش.
11. اميد، مسعود، «نظريّه ى فطرت، سير تاريخى در غرب از يونان تا دوره ى معاصر»؛ معرفت فلسفى، صيف 1387 ش.

12. انگلهــارت، رونالد، تحول فرهنگی در جامعه ی پیشرفته ی صنعتی، ترجمته إلى الفارسية: مريم وتر، كوير، طهران، 1382ش.

13. برنجکار، رضا، فطرت در احادیث، مجلة قبسات، رقم 36، 1384ش.

14. بطرسون، مايكل والآخرون، عقل و اعتقاد دینی، در آمدی بر فلسفه ی دین، ترجمه إلى الفارســية: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، طهران، الطبعة السادسة، 1388ش.

15. جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات خدا، اسراء، قم، الطبعة الخامسة، 1386ش.

16. جوادی آملی، عبدالله، فطرت در قرآن، اسراء، قم، 1384ش.

17. حســين زاده، محمد، معرفت شــناسی دینی، نگاهی معرفت شناختی به وحی، الهــام، تجربه ی دینی و عرفانی و فطرت، مؤسســه ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، 1390ش.

18. الحســيني الزبيدي، محمد مرتــضى، تاج العروس من جواهــر القاموس، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 1414.

19. خرمشاهی، بهاء الدين (مترجم) . دین پژوهی، به انضمام سالشمار زندگی میرچا الیاده، مؤسســه ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، طهران، الطبعة الأولى، 1372 ش.

20. دو كنتن، تانجي، حس ديني يا بعد چهارم روح انســانی، ترجمه إلى الفارسيّة: مهندس عليقلي بياني، مجله ی فرهنگ تشــيّع، الرقم التجريبي، اردیبهشــت 1338 ش.

21. الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، الدار الشاميّة، بيروت ـ دمشق، الطبعة الأولى، 1412.

22. ســبحاني، جعفر، الفكر الخالد في بيان العقائد، مؤسّسة الإمام الصادق، قم، الطبعة الأولى، 1425.

23. السهروردي، شهاب الدين، كتاب التلويحات (مصنّفات شيخ اشراق ج 1)، موسّسة الأبحاث والدراسات الثقافيّة، طهران، 1417.

24. السهروردي، شهاب الدين، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، مؤسّسة الأبحاث والدراسات الإسلاميّة، طهران، 1417.

25. الشريف الرضي، محمد بن حسين، نهج البلاغة (لصبحي صالح)، الهجرة، قم، الطبعة الأولى، 1414.

26. شيروانى، على، سرشت انسان، پژوهشى در خداشناسى فطرى، معاونت امور اساتيد و دروس معارف اسلامى، قم، الطبعة الأولى، 1376 ش.

27. صادقى تهرانى، محمد، الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسُنّة، فرهنگ اسلامى، قم، الطبعة الثانية، 1406.

28. صافي، محمود بن عبد الرحيم، الجدول في إعراب القرآن الكريم، دار الرشيد، دمشق، 1418.

29. صدر المتألّهين، صدر الدين الشيرازيّ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، دار إحياء التراث، بيروت، 1981.

30. الطباطبائي، محمدحسين، اصول فلسفه و روش رئاليسم، مع تعليقات الشهيد مطهري، نشر صدرا، الطبعة السادسة، طهران، 1368.

31. الطباطبائي، محمدحسين، شيعه در اسلام، بوستان كتاب، قم، 1388ش.

32. الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1390.

33. الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، 1424.

34. الطبرسي، فضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ناصر خسرو ،طهران، الطبعة الثالثة، 1372 ش.

35. الطريحي، فخر الدين بن محمد، مجمع البحرين، المرتضوي، طهران، الطبعة الثالثة، 1417.

36. عبــدلي مهرجردي، حميدرضا ومحمد حســين دهقاني محمــود آبادي، بررسى تطبيقى برهــان فطرت و برهان اجماع عام در اثبات وجــود خدا، فصلنامه ى الهيات تطبيقى، ربيع وصيف 1393ش.

37. غفورى نژاد، محمد، تطور تاريخى نظريه ى فطرت در فلسفه و عرفان اسلامى، فصلنامه آئين معرفت، خريف 1389ش.

38. الفارابي، أبو نصر، كتاب الحروف، دار المشرق، بيروت، 1986.

39. الفيروزآبــادي، محمد بن يعقــوب، القاموس المحيط، دارالكتــب العلميّة، بيروت، لبنان.

40. الفيّــومي، أحمد بن محمد، المصبــاح المنير في غريب الــشرح الكبير للرافعي، مؤسّسة دار الهجرة، قم، الطبعة الثانية، 1414.

41. الكليني، محمد بن يعقوب بن إســحاق، الكافي (ط ـ الإســلاميّة)، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، الطبعة الرابعة، 1407.

42. محمد رضايي، محمد، الهيات فلسفى، بوستان كتاب، قم، 1391ش.

43. مصبــاح يزدي، محمدتقي، آموزش فلســفه، شركت چــاپ ونشر بين الملل، تهران، الطبعة الثالثة عشرة، 1392 ش.

44. مصباح يــزدي، محمدتقي، ارزش شــناخت، دومين يادنامــه ى علامه ى طباطبايى، طهران، مؤسسة مطالعات و تحقيقات فرهنگى، 1363ش.

45. مصباح يــزدي، محمدتقي، پيش‌نيازهاى مديريت اســلامى، تحقيق ونگارش: غلامرضا متقي‌فر، قم، انتشــارات مؤسســه آمــوزشى و پژوهشى امام خمينى 1391ش.

46. مصباح يزدي، محمدتقي، قرآن‌شناسى جلد اول (مجموعه كتب آموزشى معارف قرآن)، تحقيق ونگارش: محمود رجبى، انتشــارات مؤسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى (ره)، قم، 1394ش.

47. المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، الطبعة الأولى، 1410.

48. مطهری، مرتضی، فطرت، انتشارات صدرا، طهران، 1387ش.

49. المصطفوي، حسن، مجموعه ی آثار، صدرا، تهران، 1390ش.

50. المصطفوي، حسن، يادداشت های استاد مطهري، صدرا، تهران، 1377ش.

51. المصطفوي، حسن، نقدي بر ماركسيسم؛ صدرا، تهران، 1389ش.

52. الموسوي الخميني، السيد روح الله، شرح چهل حديث، مؤسسه ی تنظيم و نشر آثار امام خمينى، تهران، 1394ش.

53. الموسوي الخميني، السيد روح الله، شرح حديث جنود عقل و جهل، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني ره، طهران، 1388ش.

54. هيک، جان، اثبات وجود خداوند، ترجمه عبد الرحيم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1382 ش.

55. هيوم، رابرت، اديان زنده ی جهان، ترجمه عبدالرحيم گواهی، نشر علم، طهران، 1391ش.

56. يثربي، سيد يحيي، فطری بودن دين از ديدگاه معرفت شناسی، فصلنامه ی روش شناسی علوم انسانی، الرقم 9، زمستان 1375ش.

57. يوسفيان، حسن، كلام جديد، سازمان مطالعه و تدوين كتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت)، تهران، الطبعة الثالثة، 1390ش.

المصادر الأجنبية

1. Bugayong Lisa،Pluralistic Portrait of God، Strategic Book Publishing، 2012.
2. Dhavamony Mariasusai،Phenomenology of Religion، Gregorian Biblical BookShop، 1973.
3. Joyce George Hayward،Principles of Natural Theology، Longmans، Green & Company، 1957.
4. Palmer Michael،Freud and Jung on Religion، Routledge، 2003.
5. Scott Dominic،Recollection and Experience: Plato's Theory of Learning and Its Successors، Cambridge University Press، 1995.
6. Walton Douglas،Appeal to Popular Opinion، Penn State Press، 2010.
7. Yu Jiyuan &Nicholas Bunnin،The Blackwell Dictionary of Western Philosophy، John Wiley & Sons poblication، 2008.

دور المنهج العقليّ في معرفة الإله

د. أيمن المصريّ

الخلاصة

يدور البحث حول استكشـــاف المنهج المعرفيّ الصحيح والمعتبر في معرفة الباري تعالى، من بين المناهج المعرفيّة المتعدّدة؛ من أجل الوصول إلى المعرفة اليقينيّة الواقعيّة لمبدإ الوجود ســبحانه وتعالى، الّذي تبتني على معرفته سائر المعارف الفلسفيّة، والأخلاقيّة والاجتماعيّة.

والمســألة الرئيســة الّتي نســعى لتحقيقها في هٰذا البحـث، هي إثبات الصلاحيّـــة العلميّة التامّة للعقل البرهانيّ في معرفـــة الإلٰه، في قبال المناهج المعرفيّة الأخرى.

وقد اعتمدنا في هٰذا البحث على المنهج العقـلـيّ البرهانيّ التحليليّ في تأصيل المطالب العلميّة ونقدها، بالإضافة إلى المنهج النقليّ التوصيفيّ في اقتباس النصوص العلميّة من المصادر المعتبرة للمدارس المعرفيّة الّتي لا تعتمد على المنهج العقليّ.

وقــد توصّلنا في نهاية البحث إلى إثبات صلاحيّــة المنهج العقليّ البرهانيّ وحاكميّته في معرفة الباري تعالى، بعد أن أثبتنا صلاحيّته المنطقيّة، وحدوده المعرفيّة، وحاكميّته على سائر الأدوات المعرفيّة النقليّة والقلبيّة والتجريبيّة.

كما توصّلنا إلى بيان المعالم الكلّيّة للتوحيد العقليّ البرهانيّ، وإثبات صفاته وأفعاله ـ تعالى ـ بنحوٍ يليق بجنابه وجلاله، وفي المقابل بيّنّا العواقب الوخيمة الّتي نشأت من المعرفة اللاعقلانيّة للباري تعالى، من قِبل الاتّجاهات المادّيّة والكلاميّــة والأخباريّة والعرفانيّــة الصوفيّة، من الإلحــاد، واللادينيّة، والتشبيه، والجبر والتفويض، والخرافات العقديّة الأخرى.

المفردات الدلاليّة: المعرفة، المنهج المعرفيّ، المنهج العقليّ، معرفة الإله.

المقدّمة

إنّ الحياة التفكيريّة هي أبرز مظاهر الإنســانيّة في هٰذه الحياة، ولذٰلك لا تخلو حياة أيّ إنسانٍ عن محاولاتٍ للفحص والبحث والتحقيق لاستكشاف مجاهيل العالم الّذي يعيش فيــه، وكأنّ الفضول العلميّ والمعرفيّ قد غُرز في فطرته الإنسانيّة، وهو من أجل ذٰلك نراه يسعى دائمًا لتطوير حياته الشخصيّة والاجتماعيّة، وتسخير الطبيعة ومقدّراتها لصالحه.

وقد حقّق الإنسان منذ وجوده على الأرض نجاحاتٍ كبيرةً في تطوير مأكله ومشربه وملبسه ومســكنه، ووســائل نقله وارتباطاته، بينما ظلّت سائر الحيوانات على ما هي عليه منذ القدم، وكلّ ذٰلك ببركة وجود العقل الإنسانيّ الّذي يمثّل روح الحياة التفكيريّة.

ولا يتوقّف النشــاط العقليّ للإنســان عند هٰذا الحدّ المتعلّق بالمســائل الطبيعيّة، بل يتجاوزه إلى ما وراء الطبيعة، فيسأل نفسه أو غيره منذ نعومة أظافــره عن مبدإ وجوده ومنتهاه، وعن الغاية مــن الحياة، وعن مصيره بعد الموت، وهي كلّها أســئلةٌ طبيعيّةٌ ومشروعةٌ من أجل استجلاء حقائق الوجود في هٰذا العالم الغريب.

وحينها يتلقّى الإنســـان أجوبةً متعدّدةً عن هٰذه الأســـئلة الفلســـفيّة في طبيعتها، أجوبةً تختلف وتتعدّد بتعدّد البيئة الّتي نشأ وترعرع فيها، وغالبًا ما تكون أجوبـــةً ارتجاليّةً نابعةً من الأعراف والعـــادات والتقاليد العائليّة والاجتماعيّة الحاكمة، أو مجرّد استحساناتٍ واجتهاداتٍ شخصيّةٍ انفعاليّةٍ.

والإنســـان العاقل عندما يُدرك أهمّيّة هٰذه الأســـئلة المصيريّة، وخطورة مثل هٰذه الأجوبة في تعيين رؤيته العامّة وفلسفته عن الحياة، ومدى تأثيرها على أسلوب حياته الشـــخصيّة والاجتماعيّة، لن يكتفي بمثل هٰذه الأجوبة الارتجاليّة الّتي لا تتمتّع بالضمانة المنطقيّة الملازمة للصدق، بل ســـيبحث ويفتّش عن الطرق المنطقيّة الّتي يمكن أن تضمن له الإجابات الواقعيّة دون الوهميّة والخياليّة.

وهٰذه المقالة تبحث عن المنهـــج المعرفيّ الصحيح، الّذي يمكن أن يعتمد عليه الإنســـان العاقل لتحصيل الإجابة المنطقيّة على أهمّ سؤالٍ من أسئلته الفلسفيّة، والّذي يتفرّع منه ســـائر الإجابات، وهو الجواب المتعلّق بالمبدإ الإلٰهيّ العظيم الّذي خلق الإنســـان والعالم؛ لأنّه بمعرفته بالنحو الصحيح نتعرّف على سرّ وجودنا هنا، وعلى فلسفة الحياة والموت.

وتكمن أهمّيّة هٰذا البحث في هداية الإنســـان إلى الميزان المعرفيّ الصحيح الّذي يمكن أن يعتمده في بناء رؤيته الكونيّة الفلسفيّة، ومنظومته القيميّة الأخلاقيّة والاجتماعيّة، بنحوٍ واقعيٍّ مجرّدٍ عن الظنون والأوهام، ويرشده إلى الطريق القويم الّذي يمكن أن يســـلكه في هٰذه الحياة من أجل الوصول إلى برّ الأمان وشاطئ السعادة الحقيقيّة.

ولا شكّ في وجود بحوثٍ كثيرةٍ حول هٰذا الموضوع؛ نظرًا لأهمّيّته القصوى، ولٰكنّ الغالب في مثل هٰذه الأبحاث الفلســـفيّة ـ نتيجةً لعدم اعتمادها على المنهـــج العقليّ القويم ـ هو عدم اعتماد الدقّة العلميّة والموضوعيّة في البحث

والتحقيق؛ ممّا يتنافى مع تحقيق الغرض المنشــود في معرفة الواقع كما هو، لا كمــا نحبّ ونهوى، وهٰذا لا يضمنه إلّا الاعتماد على المنهج العقليّ البرهانيّ النابع من الفطرة الإنســانيّة دون سائر المناهج الأخرى، وهٰذا هو ما سنسعى إلى بيانه وإثباته في هٰذه المقالة.

وقد شرعنــا في البداية ببيان القواعد العامّــة للتفكير الصحيح لتكون مبدأً ننطلق منه لبيان الصلاحيّة العلميّــة، والحجّيّة الذاتيّة للمنهج العقليّ البرهانيّ وحدوده المعرفيّة، وكيفيّة تشكيل الحكومة العقليّة المعرفيّة في مملكة الإنسان، بالاستعانة بالأدوات المعرفيّة الأخرى.

ثمّ انتقلنا بعد ذٰلك إلى بيان معالم المعرفة العقليّة للباري تعالى، ومحاسنها الواقعيّة، وحدودها المعرفيّة، كما ثبتت في الفلسفة الإلٰهيّة.

وفي الختام أشرنا إلى الآثــار الوخيمة للمعرفة اللاعقلانيّة للباري تعالى، على المستوى الفرديّ والاجتماعيّ.

التعريفات

قبل الدخــول في متن المقالة، ينبغي التعرّض أوّلًا لبيان سلســلة المفاهيم والاصطلاحات الكلّيّة المستعملة فيها، والّتي تشكّل المبادئ التصوّريّة للبحث، إذ إنّ الأحكام العلميّة متوقّفةٌ عليها، والتصديق فرع التصوّر كما يقولون.

المعرفــة: قد يُقصد من المعرفة الإدراك الحــسّيّ الظاهريّ الجزئيّ في قبال العلم العقليّ الكلّيّ [ابن ســينا، برهان الشــفاء، ص 58]. وقــد يطلقه العرفاء من الصوفيّــة أيضًا على الإدراك الحسّيّ الباطنيّ الحضــوريّ الجزئيّ (الوجدانيّ)؛ ولذٰلك يسمّون صاحب هٰذه المعرفة بالعارف [الفناريّ، مصباح الأنس، ص 36].

ولٰكنّ مقصودنا مــن المعرفة في هٰذا البحث بنحــوٍ عامٍّ العلم الحصوليّ الذهنيّ الكاشــف عن الأشياء، ســواءٌ كان حسّــيًّا أم عقليًّا، بدهيًّا أم غير بدهيٍّ، نظريًّا كان أم عمليًّا، واقعيًّا كان أم غير واقعيٍّ، وســواءٌ كان يقينيًّا أم

ظنّيًّا، ثابتًا أم متغيّرًا، مطلقًا كان أم نسبيًّا، وبنحوٍ أخصّ هو العلم الحصوليّ العقليّ اليقيني المطلق الثابت.

المنهج المعرفيّ: المقصود منه هو الأداة المعرفيّة من حيث الاعتماد عليها في الاستدلال لكشف الواقع، كالحسّ، والتجربة، والعقل، والنقل، والقلب.

المنهج العقليّ البرهانيّ: ونقصد به العقل الخاصّ الّذي يمثّل المرتبة العقليّة الأعلى ـ كما سيتبيّن لاحقًا ـ والمبتني في أحكامه من حيث المادّة على المبادئ العقليّة البدهيّة الأولى، النابعة من الفطرة الإنسانيّة، ومن حيث الصورة على القياس الاقترانيّ أو الاستثنائيّ الملزم للنتيجة بنحوٍ يقينيٍّ صادقٍ.

الإله : ونقصد به الباري تعالى، واجب الوجود بذاته لذاته، والّذي لا يشذّ عنه أيّ كمالٍ وجوديٍّ، من العلم والقـــدرة، والإرادة، والحكمة، والحياة، وغيرها من الكمالات الوجوديّة الحقيقيّة والمطلقة، والّذي خلق الإنســـان في أحسن تقويمٍ، وأبدع هٰذا العالم على أحسن صورةٍ ونظامٍ.

القواعد العامّة الصوريّة والخاصّة المادّيّة للتفكير الصحيح

لا شـــكّ أنّ الإنســـان ـ كما يقول الحكماء ـ حيـــوانٌ ناطقٌ، بمعنى أنّه مفكّرٌ، فهو يتميّز عن سائر الكائنات بعمليّة التفكير، ولبيان طبيعة التفكير عند الإنسان، نقول:

قد يتحرّك ذهن الإنسان في الصور الحسّيّة، وهٰذه الّتي تسمّى بالمشاهدات، وقد يتحرّك الذهن في الصور الخياليّة، وتســـمّى بالتخيّل، وقد تكون الحركة في المعقولات، وهي المسمّاة بالتفكير، فالتفكير هو حركة الذهن الإراديّة في المعقولات من المعلوم إلى المجهول.

قال الفـــارابيّ: «الفكر تطرّق الذهن لمعرفة مجهولٍ مـــن معلومٍ» [الفارابيّ، المنطقيات، ص 25]. أي أنّ التفكير هو لاكتساب المجهول بالمعلوم.

وقد أشار ابن سينا لعمليّة التفكير بقوله: «أعني بالفكر ها هنا ما يكون

عند إجماع الإنســان أن ينتقل عن أمورٍ حاضرةٍ في ذهنه متصوّرةٍ أو مصدّقٍ بها... إلى أمورٍ غير حاضرةٍ فيه» [ابن سينا، شرح الإشارات والتنبيهات، ص 10].

قوله: «متصوّرةٍ أو مصدّقٍ بها» إشــارةٌ لنحوي المعلوم، حيث ينقسم إلى معلومٍ تصــوّريٍّ يتعلّق بالفهم التفصيليّ للمعــاني، ومعلومٍ تصديقيٍّ يتعلّق بالأحكام العقليّة على القضايا، ومن هنــا يحدس اللبيب أنّ التفكير مطلقًا لاكتســاب المجهول يجب أن يكون مســبوقًا بالمعلوم الّذي يشكّل رأس مال المفكّر، وهٰذا معنى قول الحكماء: «إنّ كلّ تعليمٍ وتعلّمٍ فبعلمٍ قد سبق».

وقال أيضًا: «وكلّ تعليمٍ وتعلّمٍ ذهنيٍّ وفكريٍّ فإنّما يحصل بعلمٍ قد سبق؛ وذٰلك لأنّ التصديق والتصوّر الكائنين بهما إنّما يكونان بعد قولٍ قد تقدّم مسموعٍ أو معقولٍ، ويجب أن يكون ذٰلك القول معلومًا أوّلًا» [ابن سينا، برهان الشفاء، ص57].

وهٰذه الحركة التفكيريّة مؤلّفةٌ في الواقع من حركتين، حركةٍ أولى لانتخاب المعلومات المناسبة للمطلوب، تتبعها حركةٌ ثانيةٌ لترتيب هٰذه المعلومات على الصورة المطلوبة.

قال صاحــب (المحاكمات): «فبالحركــة الأولى تحصل مــادّة الفكر، وبالثانيــة الصورة، ولا بدّ منهما في الفكر الصناعيّ، أمّا الحركة الأولى فلأنّ المطلوب ليس يحصل من أيّ مبدإٍ اتّفق، بل لا يحصل إلّا من مبادئ مناسبةٍ له، ولا الحركة الثانية، فلأنّ المبادئ لا تنســاق إلى المطلوب كيفما اتّفقت، بل إذا وقعت على ترتيبٍ وهيئةٍ مخصوصةٍ، ولا شكّ أنّ تحصيل الموادّ المناسبة وترتيبها على وجهٍ يؤدّي إلى المطالب لا يتمّان إلّا بالمنطق» [القطب الرازيّ، حاشية شرح الإشارات والتنبيهات، ص 10].

والخطــأ في التفكير قد يقع من جهة طبيعة المــوادّ المنتخبة، أو من جهة ترتيبها على الصورة الصحيحة؛ ولذٰلك فقد مسّت الحاجة إلى صناعةٍ علميّةٍ معياريّــةٍ ضابطةٍ تبيّن لنا كيفيّة انتخاب الموادّ المناســبة للمطلوب، وكيفيّة

ترتيبها على الصورة الصحيحة، ألا وهي صناعة المنطق.

والمنطق الصوريّ معنيٌّ ببيان القواعد العامّة لترتيب المعلومات، والمنطق المادّيّ أو ما يسمّى بالصناعات الخمس معنيٌّ ببيان القواعد الخاصّة في انتخاب الموادّ الصحيحة بحسب كلّ صناعةٍ على حدةٍ.

وسوف نتعرّض باختصارٍ لهٰذه القواعد انطلاقًا من بيان الوظائف الكلّيّة للعقل الإنسانيّ المدبّر لعمليّة التفكير، وكما يلي:

أوّلًا: الوظائف التصوّريّة:

وسنبيّنها بحسب الترتيب الطبيعيّ بينها:

1ـ التجريد: ويمثّل الخطوة الأولى من التعقّل، وهو انتزاع العقل للمعنى الكلّيّ من جزئيّاته المادّيّة المتخيّلة، فبعد ارتسام الصور الجزئيّة في الخيال، يقوم العقل بتجريدها عن العوارض المادّيّة لا على أن يستخرج المعنى الكلّيّ من داخلها، بل بعد ارتسامها في الخيال وتوجّه العقل إليها يفاض عليه المعنى الكلّيّ المسانخ لها من العقل الفعّال، وهٰذه العمليّة لا تحتاج من العقل أكثر من التوجّه للجزئيّات.

قال ابن سينا: «إنّ القوّة العقليّة إذا اطّلعت على الجزئيّات الّتي فى الخيال، وأشرق عليها نور العقل الفعّال فينا الّذي ذكرناه، استحالت مجرّدةً عن المادّة وعلائقها، وانطبعت فى النفس الناطقة، لا على أنّها أنفسها تنتقل من التخيّل إلى العقل منا، ولا على أنّ المعنى المغمور في العلائق وهو في نفسه واعتباره في ذاته مجرّدٌ يفعل مثل نفسه، بل على معنى أنّ مطالعتها تعدّ النفس لأن يفيض عليها المجرّد من العقل الفعّال. فإنّ الأفكار والتأمّلات حركاتٌ معدّةٌ للنفس نحو قبول الفيض، كما أنّ الحدود الوسطى معدّةٌ بنحوٍ أشدّ تأكيدًا لقبول النتيجة، وإن كان الأوّل على سبيلٍ والثاني على سبيلٍ أخرى، كما ستقف عليه. فتكون

النفس الناطقة إذا وقعت لها نسبةٌ ما إلى هٰذه الصورة بتوسّط إشراق العقل الفعال حدث فيها منه شيءٌ من جنسها من وجه» [ابن سينا، نفس الشفاء، ص 209].

2 ـ التمييز: وهو يمثّل الخطوة الثانية للتعقّل، والخطوة الأولى لعمليّة التفكير، إذ يتحرّك العقل بين هٰذه الأشخاص المعقولة ليميّز أوّلًا بين المتشابهات منها والمتباينات، ثمّ يتحرّك بين المتشابهات منها ليميّز بين الأوصاف المقوّمة الثابتة لها، وهي الذاتيّات، وبين الأوصاف المتغيّرة اللاحقة غير المقوّمة لها وهي العرضيّات.

وهٰذه العمليّة هي الّتي نسمّيها بعمليّة التقسيم أو التحليل العقليّ، وهو تكثير الواحد، والّتي تكون مقدّمةً ضروريّةً بعد ذٰلك لعمليّة التركيب، الّذي هو توحيد الكثير، وهاتان العمليّتان ـ التقسيم والتركيب ـ هما العمودان الرئيسان في التعليم في المراكز الأكاديميّة والعلميّة.

وقال أيضًا: «فأوّل ما يتميّز عند العقل الإنسانيّ أمر الذاتيّ منها والعرضيّ، وما به تتشابه تلك الخيالات و ما به تختلف، فتصير المعاني الّتي لا تختلف تلك بها معنًى واحدًا في ذات العقل بالقياس إلى التشابه، لٰكنّها فيها بالقياس إلى ما تختلف به تصير معاني كثيرةً، فتكون للعقل قدرةٌ على تكثير الواحد من المعاني وعلى توحيد الكثير، أمّا توحيد الكثير فمن وجهين: أحدهما بأن تصير المعاني الكثيرة المختلفة في المتخيّلات بالعدد، إذا كانت لا تختلف في الحدّ معنًى واحدًا. والوجه الثاني بأن يركّب من معاني الأجناس والفصول معنًى واحدًا بالحدّ، ويكون وجه التكثير بعكس هٰذين الوجهين. فهٰذه من خواصّ العقل الإنسانيّ، وليس ذٰلك لغيره من القوى» [ابن سينا، المصدر السابق].

وهٰذا الكلام يحتاج إلى مزيد بيانٍ، فنقول:

إنّ عمليّة التقسيم العقليّ متقدّمةٌ بطبعها على التركيب العقليّ، والتقسيم إمّا يكون بتقسيم الكلّ إلى أجزائه العقليّة، ويسمّى بالتحليل العقليّ، وهو

المرحلة الأولى من مراحل التفكير الإنسانيّ كما قلنا، وهي خطوةٌ ضروريّةٌ أوّليّةٌ لعمليّة التصوّر والتصديق كما سيأتي، وإمّا أن يكون بتقسيم المعنى الكلّيّ إلى جزئياته، ويسمّى بالتقسيم المنطقيّ، وهي عمليّةٌ ضروريّةٌ في تقسيم المقولات العشر إلى أنواعها المختلفة، وتقسيم العلوم والمعارف الإنسانيّة، كتقسيمها الإجماليّ إلى الحكمة النظريّة والعمليّة، ثمّ تقسيمها التفصيليّ إلى علومٍ جزئيّةٍ وأبوابٍ وفصولٍ، هٰذا بالإضافة إلى مدخليّتها الهامّة في الأقيسة العقليّة الاستثنائيّة المنفصلة.

أمّا التركيب، فهو على العكس من ذٰلك، ويكون إمّا بتركيب الجزئيات وإدراجها تحت معنًى كلّيٍّ واحدٍ، ويسمّى بالتصنيف، ويلعب دورًا هامًّا في تصنيف العلوم والكتب والمكتبات العلميّة، والمدارس والاتّجاهات الفكريّة والعلميّة المختلفة، أو يكون بتركيب الأجزاء العقليّة في معنًى عقليٍّ واحدٍ، كتركيب أجزاء الأقوال الشارحة لاكتساب المجهول التصوّريّ، أو تركيب القضايا في مقدّمات الأقيسة لاكتساب المجهول التصديقيّ، وكيفيّة تركيب هٰذه الأجزاء العقليّة مادّةً وصورةً هي على عهدة صناعة المنطق كما قلنا من قبل.

3 ـ اكتساب المجهول التصوّريّ: وذٰلك بتركيب أجزاء الأقوال الشارحة كما سبق، ويكون إمّا بتركيب الأجزاء الذاتيّة للشيء في معنًى واحدٍ، ويسمّى بالحدّ، أو بتركيب الأجزاء العرضيّة وحدها أو مع الأجزاء الذاتيّة، ويسمّى بالرسم.

ثانيًا: الوظائف التصديقيّة

إنّ الوظيفة التصديقيّة الوحيدة للعقل هي الاستدلال، وهي عبارة عن انتقالٍ من قضيّةٍ معلومةٍ لإثبات قضيّةٍ مجهولةٍ بينهما تناسبٌ ما؛ لكون المدلول لازمًا عن الدليل، ممّا يستلزم التناسب بينهما بناءً على قانوني العلّيّة والسنخيّة،

وبما أنّ القضيّة إمّا كلّيّةٌ أوجزئيّةٌ، فلا يتصوّر إلّا أربعة أنحاءٍ من الاستدلال، بحسب القسمة العقليّة الحاصرة، ويرجعان إلى ثلاثة أنحاءٍ كما سنبيّن، إذ إنّ الجزئيّ هنا هو الجزئيّ الأعمّ من الإضافيّ الّذي هو كلّيٌّ في نفسه أو الحقيقي:

الأوّل: من الكلّيّ إلى الجزئيّ الّذي تحته، وهو القياس.

الثاني: من الجزئيّ إلى الكلّيّ الّذي فوقه، وهو الاستقراء.

الثالث: من الجزئيّ إلى الجزئيّ المشابه له، وهو التمثيل.

ولذلك فقد قال ابن سينا: «أصناف ما يحتجّ به في إثبات شيءٍ......ثلاثةٌ: أحدها القياس، والثاني الاستقراء وما معه، والثالث التمثيل وما معه» [ابن سينا، شرح الإشارات والتنبيهات، ص 229].

ومن هنا يتبيّن أن لا معنى لتصوّر نحوٍ آخر من الأدلّة وراء هذه الأدلّة الثلاثة، كما قد يتوهّم البعض ذلك. [زكي نجيب محمود، المنطق الوضعيّ، ص 270]

وقد ذهب المناطقة إلى أنّ العمدة في الاستدلال صورة القياس دون الاستقراء والتمثيل؛ لأنّ صورة القياس ملزمةٌ للنتيجة بالضرورة العقليّة على خلاف الآخرين.

قال ابن سينا: «وأمّا القياس فهو العمدة، وهو قولٌ مؤلّفٌ من أقوالٍ إذا سلّم ما أورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قولٌ آخر» [ابن سينا، شرح الإشارات والتنبيهات، ص 233].

والسرّ في ذلك أمران:

الأوّل: أنّ الحكم على موضوعٍ كلّيٍّ يسري إلى جزئيّاته الّتي يُقال عليها بالضرورة، إذ إنّ الجزئيّ ليس إلّا نفس الكلّيّ المقيّد، على خلاف الاستقراء والتمثيل، إذ لا توجد ضرورةٌ عقليّةٌ ملزمةٌ لإسراء حكم الجزئيّ للكلّيّ أو للجزئيّ الآخر؛ لاحتمال مدخليّة خصوصيّات الفرد الجزئيّ في الحكم.

نعم في الاستقراء ونتيجة تكرّر وجود الحكم في الجزئيّات المتماثلة يرجّح

العقل رجوع هٰذا الحكم إلى الطبيعة الكلّيّة المشتركة بينها بنحوٍ ظنّيٍّ، وكذٰلك لوجود الشبه بين الأصل والفرع يرجّح العقل إسراء حكم الأصل إلى الفرع بنحوٍ ظنّيٍّ أيضًا، لا بنحوٍ يقينيٍّ ملزمٍ.

الثاني: أنّ كلًّا من الاستقراء والتمثيل - وإن كانا يخالفان القياس في بداية السلوك الاستدلاليّ - يرجعان في حقيقتهما إلى القياس.

قال المحقّق الطوسيّ: «القياس والاستقراء يختلفان بتبادل الأصغر والأوسط، فالقياس أن تقول: كلّ إنسانٍ وفرسٍ وطائرٍ حيوانٌ، وكلّ حيوانٍ يحرّك فكّه الأسفل. والاستقراء أن تقول: كلّ حيوانٍ إمّا إنسانٌ أو فرسٌ أو طائرٌ، وكلّها يحرّك فكّه الأسفل، فالخلل فيه يقع من جهة الصغرى، والاستقراء على الحصر تامٌّ، وغيره ناقصٌ، والاسم يقع مطلقًا على الناقص، والّذي بيّنه الشيخ وهو لا يفيد غير الظنّ، فاستعماله في البرهان مغالطةٌ، وفي الجدل ليس بمغالطةٍ ولا يمنع إلّا بإيراد النقض. وما في الكتاب ظاهرٌ» [الطوسيّ، شرح الإشارات والتنبيهات، ص 231].

ثمّ قال عن التمثيل: «بعض المتكلّمين والفقهاء يستعملون التمثيل، أمّا المتكلّمون ففي مثل قولهم للسماء محدثٌ؛ لكونه متشكّلًا كالبيت ويسمّون البيت، وما يقوم مقامه شاهدًا والسماء غائبًا والمتشكّل معنًى وجامعًا والمحدث حكمًا، ولا بدّ في التمثيل التامّ من هٰذه الأربع، والفقهاء لا يخالفونهم إلّا في اصطلاحاتٍ. وإذا رُدّ التمثيل إلى صورة القياس صار هٰكذا السماء متشكّلٌ وكلّ متشكّلٍ فهو محدثٌ كالبيت فيكون الخلل من جهة الكبرى» [المصدر السابق، ص 232].

قوله: «إنّ الاستقراء يرجع إلى قياسٍ مختلّ الصغرى، والتمثيل يرجع إلى قياسٍ مختلّ الكبرى» لأنّ صورة الصغرى في الاستقراء، وصورة الكبرى في التمثيل حقّهما أن تكونا جزئيّتين، لا كلّيّتين.

والسرّ في انحصار حقيقة الدليل في القياس هو أنّ لزوم النتيجة عن الدليل،

إمّا أن يكون لزومًا داخليًّا، ببيان معنًى في الدليل لازمٍ لطرفي النتيجة، وهو الحدّ الأوسط في القياس الاقترانيّ، أو يكون لزومًا خارجيًّا، ببيان معنًى يكون وجوده ملازمًا لوجود النتيجة، كما في القياس الاستثنائيّ.

ولا يُتصوّر نحوٌ آخر من الاستنتاج غير هٰذين المعنيين.

ومن هنا يتبيّن مدى تهافت من يتوهّم إمكان استبدال القياس بالاستقراء أو أيّ دليلٍ آخر مزعومٍ.

قال زكي نجيب محمود: «كاد الرأي التقليديّ يجمع على أنّ القياس في صورته الّتي أسلفناها هو وحده النموذج للاستدلال الصحيح... وقد عني برادلي عنايةً كبرى بمناقشة هٰذا المبدإ مناقشةً مستفيضةً؛ ليبيّن أنّه أضيق من أن يشمل كلّ أنواع الاستدلال، فضلًا عمّا به من أوجه النقص الّتي لا تجعله هو نفسه صالحًا للاستدلال بمعناه الصحيح» [زكي نجيب محمود، المنطق الوضعيّ، ص 270].

والغريب أنّ هٰؤلاء حينما يُشكلون على القياس يعتمدون على القياس نفسه، ممّا يؤكّد أنّ القياس هو السبيل الوحيد للاستدلال أو النقض، فتأمّل!

قال جون لوك في انتقاده الساخر للقياس الأرسطيّ معتمدًا على القياس الأرسطيّ الاستثنائيّ نفسه: «لو وجب اعتبار القياس الأداة الوحيدة للعقل للوصول إلى الحقيقة، للزم ألّا يوجد أحدٌ قبل أرسطو يعلم أو يستطيع أن يعلم شيئًا ما بالفعل». ثمّ قال: «ولٰكنّ الله لم يكن ضنينًا بمواهبه على البشر إلى حدّ أن يقنع بإيجاد مخلوقاتٍ ذوات قدمين، ويدع لأرسطو العناية بجعلهم مخلوقاتٍ عاقلةً». وأضاف أيضًا: «إنّ قواعد القياس ليست هي الّتي تُعلّم الاستدلال، والقياس لا يفيد في كشف الخطإ في الحجج وفي زيادة معارفنا» [يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 143].

ومن الجدير بالذكر أنّ الوظيفة التصديقيّة الّتي ذكرناها للعقل هي الوظيفة الصوريّة المتعلّقة بصورة الدليل لا مادّته، أي هيئة ترتيب

المعلومات الذهنيّة، أمّا البحث حول كيفيّة الاستدلال المادّيّ، أي انتخاب الموادّ المناسبة للمطلوب فيُبحث عنها في باب الصناعات الخمس، ويمكن تلخيصها كالآتي:

قال ابن سينا: «أصناف القضايا المستعملة فيما بين القائسين ومن يجري مجراهم أربعةٌ: مسلّماتٌ، ومظنوناتٌ وما معها، ومشبّهاتٌ بغيرها، ومخيّلاتٌ» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 213].

ثمّ شرع في التفصيل، حيث قسّم المسلّمات إلى واجبٍ قبولها ومشهورةٍ ومقبولةٍ وموهومة.

ونحن نقول إنّ الصورة المعتمدة والمشتركة بين هٰذه الصناعات الخمس هي صورة القياس، والاختلاف بينها إنّما يكون في الموادّ المستعملة فيها، وانتخاب هٰذه الموادّ من طرف المستدلّ إنّما تحدّدها الغاية من الاستدلال.

فإن كانت الغاية هي الوصول للحقيقة فينتخب المستدلّ القضايا البيّنة الواجبة القبول أو المبيّنة بها؛ لأنّها هي القضايا الصادقة بذاتها، كما في صناعة البرهان، وإن كانت الغاية إلزام الخصم فيستعين بالمشهورات والمسلّمات كما في صناعة الجدل، وأمّا إن أراد إقناع الجمهور فيكتفي بالمظنونات والمشهورات عندهم؛ لأنّ الجمهور يكتفون في سيرتهم العرفيّة بالمظنونات والمقبولات في ترتيب الأثر العمليّ المطلوب، وتلك هي صناعة الخطابة، وأمّا إن أراد تحريك المشاعر فيعتمد القضايا المخيّلة المحرّكة للعواطف والأحاسيس في صناعة الشعر، وإذا أراد التضليل فليس أمامه إلّا أن يختار القضايا المشبّهة في صناعة المغالطة.

ومن هنا يتبيّن أنّ صناعة البرهان هي أتمّ الصناعات وأشرفها؛ لأنّها هي الّتي توصلنا إلى الحقيقة، لكونها مركّبةً من مادّةٍ وصورةٍ معصومتين من الخطإ.

قال العلّامة الحلّيّ: «البرهان قياسٌ مؤلّفٌ من يقينيّاتٍ ينتج يقينيًّا بالذات

اضطرارًا، والقياس صورته واليقينيّات مادّته واليقين المستفاد غايته، فكلّ حجّةٍ لا بدّ فيها من مقدّمتين، وتانك المقدّمتان قد تكونان يقينيّتين، وقد لا تكونان، ونعني باليقين اعتقاد الشيء على ما هو عليه مع اعتقاد امتناع النقيض، فكلّ حجّةٍ مؤلّفة من مقدّمتين يقينيّتين لإنتاجٍ يقينيٍّ يسمّى برهانًا» [الحلّيّ، الجوهر النضيد، ص 199].

وهٰذه القواعد المكتشفة تمثّل في الواقع الوظائف الفيزيولوجيّة الطبيعيّة للعقل الإنسانيّ بوصفها جزءًا من وجود الإنسان، وتمثّل الحالة الصحّيّة العقليّة له، والّذي يسبّب الانحراف عنها الاضطرابات الفكريّة والأمراض العقليّة الّتي تنعكس سلبًا على حياة الإنسان الشخصيّة والاجتماعيّة.

الصلاحيّة العلميّة للمنهج العقليّ البرهانيّ

في هٰذه المسألة نريد أن نشير إلى بحثٍ بديعٍ ببيانٍ جديدٍ حول المراتب الحكميّة للعقل العامّ؛ لنستخلص منها العقل الخاصّ المقصود لنا في هٰذا البحث، فنقول:

بعد أن فرغنا من بيان الوظائف التصوّريّة والتصديقيّة للعقل، يتبيّن لنا أنّ العقل بمعناه العامّ هو الحاكم الأوّل والأخير في مملكة الإنسان، بمعنى مطلق إثبات شيءٍ لشيءٍ أو نفيه عنه، ولٰكن بأنحاءٍ ومراتب متعدّدةٍ يمكن ملاحظتها بنحوين من الاعتبار:

الاعتبار الأوّل بلحاظ نحو الإدراك، فالعقل قد يحكم بنفسه كما في القضايا الأوّليّة، وقد يحكم بالاستعانة بغيره من الأدوات المعرفيّة، فتارةً يستعين بالحسّ، كحكمه بأنّ هٰذه الشمس طالعةٌ، وتارةً يستعين بالتجربة، كحكمه بأنّ الحديد يتمدّد بالحرارة، وتارةً أخرى يستعين بالنقل، كحكمه بأنّ الخمر حرامٌ.

ومن هنا يتبيّن أنّ ما يسمّى بالدليل الحسّيّ أو الدليل التجريبيّ أو الدليل النقليّ ليس إلّا الدليل العقليّ بمعناه العامّ، إذ إنّ الحاكم هو العقل لا غير.

أمّا الاعتبار الثاني فبلحاظ طبيعة الدليل من حيث المادّة أو الصورة، فنقول: إنّ العقل قد يحكم حكمًا قطعيًّا، وقد يحكم حكمًا ظنّيًّا، ثمّ إنّ حكمه القطعيّ قد يكون صادقًا مطابقًا للواقع، وقد يكون كاذبًا كما في الجهل المركّب.

وأمّا حكمه القطعيّ الصادق فقد يكون ثابتًا، وقد يكون متغيّرًا، والثاني يسمّى بشبه اليقين أو اليقين بالمعنى الأعمّ، وسرّ تغيّر اليقين فيه هو كون الشيء غير معلومٍ من أسبابه الذاتيّة الموجبة للاعتقاد به، بل حصل الاعتقاد والتصديق به من أسبابٍ أخرى كالمشهورات والمقبولات، أمّا الأوّل فيسمّى باليقين بالمعنى الأخصّ، وسبب ثباته هو أنّه معلومٌ من جهة أسبابه الذاتيّة الموجبة له، فلا يمكن أن ينفكّ عنها، وذٰلك هو معنى قولهم إنّ ذوات الأسباب لا تُعلم إلّا عن طريق أسبابها الذاتيّة [ابن سينا، برهان الشفاء، ص 85]، وهٰذا هو الدليل العقليّ البرهانيّ الّذي يكون فيه الحدّ الأوسط واسطةً في الإثبات والثبوت معًا، على خلاف سائر الأدلّة غير البرهانيّة.

فالعقل الّذي يحكم بنفسه حكمًا قطعيًّا صادقًا وثابتًا هو العقل البرهانيّ الخاصّ، فمن توهّم وجود دليلٍ آخر غير الدليل البرهانيّ يمكن أن يؤمّن لنا هٰذا اليقين الخاص، فقد ارتكب شططًا.

ومن هنا نكون قد استخلصنا من باطن العقل العامّ بمراتبه المختلفة هٰذا العقل الخاصّ، الّذي هو العقل البرهانيّ المعصوم مادّةً وصورةً، والّذي يدرك الأشياء من جهة أسبابها الذاتيّة لا غير.

وأحكام هٰذا العقل البرهانيّ وشرائطه المختلفة مذكورٌ في صناعة البرهان بنحوٍ تفصيليٍّ، ولا يسعنا أن نتعرّض لها في هٰذا البحث، ولٰكنّ الّذي يهمّنا

منهـــا، والّذي يشـــكّل روح البرهان وحقيقته، هو أن يكـــون المحمول ذاتيًّا للموضوع في المقدّمتين، بمعنى أن يكون المحمول مأخوذًا في حدّ الموضوع أو يكون الموضوع مأخوذًا في حدّ المحمول، وبذٰلك يكون مجرّد تصوّر المحمول والموضوع كافيًـــا في التصديق بالقضيّة، ويكون الحدّ الأوســـط علّةً موجبةً بالذات للنتيجة.

وإلى هنا نكون قد توصّلنـــا إلى أنّ حجّيّة العقل البرهـــانيّ تامّةٌ وذاتيّةٌ، بمعنى أنّ كاشـــفيّته ومشروعيّته العلميّة من ذاته؛ لأنّه يبتني على مقدّماتٍ ذاتيّة الصدق، وصورةٍ بدهيّة الإنتاج.

ولولا البرهان لانتفى وجود الميزان المعرفيّ المعصوم الّذي يمكن الاعتماد عليه في التصويب أو التخطئة، ولوقعنا في مستنقع النسبيّة والسفسطة بالضرورة.

ومن هنا يتبيّن لنا سخافة من يسعى لنقض البرهان أو تضعيفه باستدلالاتٍ غير برهانيّةٍ، ســـواءٌ كانت خطابيّةً أو مغالطيّةً، لا تستحقّ حتّى مجرّد النظر فيها بعد أن عرفنا معنى البرهان ومراتب أحكام العقل العامّ.

حدود العقل البرهانيّ

بعـــد أن فرغنا من بيان الحجّيّة الذاتيّة للعقـــل البرهانيّ، يصل الدور إلى بيان حـــدوده المعرفيّة، أي: إلى أيّ مدًى يمكن أن يكشـــف لنا الواقع، أو بعبارةٍ أخرى، مـــا هو حريم العقل البرهانيّ؟ ومـــا هي المنطقة الخارجة عن حريم حكمه؟

وقبل الإجابة عن هٰذا السؤال، ينبغي الإشارة إلى أمرين:

الأوّل: هو أنّ العقل البرهانيّ بما أنّه أعلى وأشرف مراتب العقل العامّ، لا يقبل من أيّ مرتبةٍ مـــن المراتب العقليّة الدانية تحته أن تضع له حدوده، بل هو الّذي يعيّن حدوده ويرسمها لنفسه.

ومن هنا يتبيّن لنا خطأ من يحاول أن يُحجّم العقل البرهانيّ بالعقل التجريبيّ أو الجدليّ أو الخطابيّ أو الاستقرائيّ، كما يفعل الحسّيون والأخباريّون والمتكلّمون والصوفيّة.

الثاني: أنّ حدود العقل البرهانيّ ليست حدودًا اعتباريّةً يمكن التفاوض حولها، بل هي حدودٌ تكوينيّةٌ، بمعنى أنّ العقل يعجز عن تخطّيها.

أمّا ما هي تلك الحدود، فيتّضح ببيان حريم العقل البرهانيّ، فنقول:

إنّ الأحكام العقليّة البرهانيّة إنّما تتعلّق بنحوين من القضايا، وهما القضايا الكلّيّة دون الجزئيّة المتغيّرة، والقضايا الحقيقيّة دون الاعتباريّة العمليّة، وسنتعرّض لكلّ قسمٍ على حدته إن شاء الله ـ تعالى ـ فنقول:

أوّلًا: القضايا الكلّيّة: إنّ من الشرائط الضروريّة في مقدّمات البرهان أن تكون كلّيّةً، لا جزئيّةً متغيّرة.

قال ابن سينا: «ولأنّ المقدّمات البرهانيّة قيل فيها إنّها يجب أن تكون كلّيّةً، فلنبيّن كيف يكون المقول على الكلّ في المقدّمات البرهانيّة» [ابن سينا، برهان الشفاء، ص 123].

وقد توهّم البعض بأنّ شرط الكلّيّة إنّما هو في المطالب الكلّيّة، ولا بأس بأن تكون المقدّمات البرهانيّة جزئيّةً في المطالب الجزئيّة، وهٰذا وهمٌ كبيرٌ.

بيان ذٰلك: إنّ من الشروط اللازمة والمميّزة الخاصّة للمقدّمات البرهانيّة أن تكون محمولاتها ذاتيّةً لموضوعاتها؛ حتّى تكون بيّنةً وموجبةً للنتيجة بالذات كما سبق وأن بيّنا، والحال أنّ المحمول الذاتيّ البرهانيّ لا يكون إلّا للطبائع الكلّيّة الثابتة كالإنسان، لا الشخصيّة المتغيّرة كزيدٍ؛ والسرّ في ذٰلك أنّ المحمول الذاتيّ في باب البرهان هو ما أُخذ في حدّ موضوعه أو أخذ موضوعه في حدّه، والجزئيّ المتغيّر لا حدّ له بالذات، وهٰذا معنى قولهم إنّ الجزئيّ ليس بكاسبٍ ولا مكتسبٍ، أي لا يؤخذ في حدّ شيءٍ، ولا شيء يؤخذ في حدّه، بل الحدّ للماهيّة الكلّيّة وبالماهيّة.

وبالتالي فالعقل البرهانيّ لا سبيل له إلى معرفة أحكام الجزئيّ بما هو جزئيٌّ متغيّرٌ، أي بما يحتفّ به من العوارض الغريبة، بل بما هو كلّيٌّ ثابتٌ.

ثانيًا: القضايا الحقيقيّة: ومعنى القضايا الحقيقيّة هي الّتي توجد لا باختيارنا كالإنسان والمثلّث والجسم والعقل والباري تعالى، والّتي هي موضوعات العلوم النظريّة الحقيقيّة كالمنطق والرياضيّات والطبيعيّات والفلسفة، على عكس القضايا الاعتباريّة الّتي توجد باختيارنا، كحسن الأمانة وقبح الخيانة، وسائر الأحكام العمليّة الّتي تشكّل موضوعات الحكمة العمليّة من الأخلاق والسياسة.

قال ابن سينا في مدخل (منطق الشفاء): «والأشياء الموجودة إمّا أشياء موجودةٌ ليس وجودها باختيارنا وفعلنا، وإمّا أشياء وجودها باختيارنا وفعلنا، ومعرفة الأمور الّتي من القسم الأوّل تسمّى فلسفةً نظريّة، ومعرفة الأمور الّتي من القسم الثاني تسمّى فلسفةً عمليّة» [ابن سينا، منطق الشفاء، ص 12].

والسرّ في ذٰلك أنّ ملاكات الأحكام الاعتباريّة الّتي هي بمثابة الحدود الوسطى لها إنّما هي في يد من اعتبرها، كسائر التشريعات والقوانين الإلٰهيّة أو الوضعيّة، وبالتالي فلا سبيل للعقل البرهانيّ إليها.

فقد تبيّن ممّا تقدّم أنّ القضايا الجزئيّة المتغيّرة والقضايا الاعتباريّة العمليّة كلاهما خارجان عن حريم العقل البرهانيّ، وواقعان في منطقة الفراغ العقليّ بحسب ما اصطلحناه.

وهٰذه المنطقة الواسعة لا سبيل للعقل البرهانيّ إليها بنفسه، ويكون السالك فيها على خطرٍ عظيمٍ بعد فقدان الحصانة البرهانيّة، ولٰكن مع ذٰلك فإنّ العقل البرهانيّ لا يكل صاحبه إلى نفسه في هٰذه المنطقة الخطيرة، ولٰكن يهديه بعنايته إلى أدواتٍ معرفيّةٍ أخرى يستعين بها على وعورة الطريق، ويحتفظ لنفسه بحقّ الإشراف الكلّيّ كما سنبيّن ذٰلك في المحور الأخير.

الحكومة العقليّة

بعد أن أثبتنا العصمة والحجّيّة الذاتيّة للعقل البرهانيّ، وأنّه أشرف مراتب العقل العامّ الّذي هو الحاكم المطلق في مملكة الإنسان، ثبتت حاكميّة العقل البرهانيّ وولايته المعرفيّة على سائر مراتب الأحكام العقليّة الأخرى.

ولٰكن بعد أن أثبتنا محدوديّته وبيّنّا حدوده الطبيعيّة وحريم أحكامه الخاصّة به، واتّضحت منطقة الفراغ العقليّ، يبقى السؤال حول كيفيّة إدارة العقل البرهانيّ لمنطقة الفراغ العقليّ، والاستعانة بالأدوات المعرفيّة الأخرى لملء هٰذه المنطقة بنحوٍ منطقيٍّ لا يتعارض مع أحكامه الذاتيّة، فنقول:

أوّلًا: بالنسبة إلى إدراك الجزئيّات المتغيّرة من حيث هي متغيّرة، فيضعها العقل على عهدة الحسّ الّذي يكون على اتّصالٍ مباشرٍ معها، وينقل الحسّ عوارضها المادّيّة للذهن كما وقعت عليه؛ لينتزع منها العقل المعاني الكلّيّة.

ومن هنا نعلم أنّ الحسّ ليس إلّا ناقلًا أمينًا للعوارض المادّيّة، وأنّ العقل بالاستعانة بالحسّ هو الحاكم بنحوٍ جزئيٍّ على وجود الأشياء وأنحاء وجودها في الخارج؛ لأنّ الحكم ليس أمرًا محسوسًا، بل معقولًا.

ثانيًا: بالنسبة لإدراك الجزئيّات المتغيّرة من حيث هي ثابتةٌ كلّيّة، فيستعين فيه العقل بالتجربة، الّتي يمكن أن نعرّفها باختصارٍ بأنّها تكرار المشاهدات الحسّيّة لصدور الأثر عن المؤثّر تحت ظروفٍ مختلفةٍ؛ لإحراز التلازم الذاتيّ بين الأثر والمؤثّر.

والتجربة وإن كانت تعتمد على البدهيّات العقليّة الأوّليّة في مبادئها مثل أصل امتناع اجتماع النقيضين وأصل العلّيّة، وأصل أنّ الاتّفاقيّ لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا، إلّا أنّها لا ترقى إلى مستوى البرهان العقليّ المحض، ولا تفيد إلّا اليقين الكلّيّ المشروط بكون موضوع الحكم ليس بأعمّ من موضوع التجربة، وهو شرطٌ عسيرٌ.

يقول ابن سينا: «ولو كانت التجربة مع القياس الّذي يصحبها تمنع أن يكون الموجود بالنظر التجريبيّ عن معنًى أخصّ، لكانت التجربة وحدها توقع اليقين بالكلّيّــة المطلقة لا بالكلّيّة المقيّدة فقط... فبالحري أنّ التجربة بما هي تجربةٌ لا تفيد ذٰلــك، فهٰذا هو الحقّ، ومن قال غير هٰــذا فلم ينصف، أو هو ضعيف التمييز لا يفرّق بين ما يعسر الشكّ فيه لكثرة دلائله وجزئيّاته، وبين اليقين، فإنّ ها هنا عقائدَ تشبه اليقين وليست باليقين» [ابن سينا، برهان الشفاء، ص97].

ومن أجل ذٰلك فنحــن نُخرجها عن حريم العقــل البرهانيّ، ونضعها في موضعها الطبيعيّ المناسب لها.

ومن الجدير بالذكر أنّ حريم التجربة منحــصرٌ تبعًا لحدود الحسّ في إدراك العوارض المادّيّة لا غير، ولا شأن لها ببواطن الأمور المادّيّة فضلًا عمّا وراء المادّة.

إذن فالحــسّ يفيد حكمًا يقينيًّا جزئيًّا والاســتقراء الحسّيّ غير المقرون بالقياس العقليّ البرهانيّ يفيد حكمًــا كلّيًّا ظنّيًّا، وأمّا التجربة فتفيد حكمًا كلّيًّا يقينيًّا مشروطًا بالشرط المذكور.

قال ابن سينا: «فالفرق بين المحسوس والمستقري والمجرّب، أنّ المحسوس لا يفيد رأيًا كلّيًّا البتّة، وهٰذان قد يفيدان، والفرق بين المستقري والمجرّب، أنّ المستقري لا يفيد كلّيّةً بشرطٍ أو غير شرطٍ، بل يوقع ظنًّا غالبًا، اللّٰهمّ إلّا أن يؤول إلى التجربة، والمجرّب يوجب كلّيّةً بالشرط المذكور» [ابن سينا، المصدر السابق، ص 98] أي يقينًا كلّيًّا مشروطًا.

ثالثًا: أمّا القضايــا الاعتباريّة العمليّة فيوكلها العقل البرهانيّ إلى نصوص الوحي الإلٰهيّ المشتملة على بيان سائر الحقوق الفرديّة والاجتماعيّة (عباداتٍ ومعاملاتٍ) اللازمة لتحقيق العدالة الإنسانيّة، إذ يعجز العقل عن معرفة هٰذه الحقوق بنفسه، أمّا القضايا الاعتباريّة العمليّة غير الشرعيّة كتفاصيل المســائل الاقتصاديّة والاجتماعيّة والعسكريّة، فيوكلها العقل إلى الاستقراء الحسّيّ، ويرجع فيها إلى مقبولات أهل الخبرة.

وهنا ينبغي الإشارة إلى أنّ العقل البرهانيّ وبناءً على رؤيته الكونيّة الفلسفيّة المستقلّة عن الإنسان والعالم والمبدإ والمعاد، يقوم بانتخاب الدين والمذهب والقراءة المطابقة له في المبادئ والأصول، ويرفض سائر الأديان والمذاهب والقراءات المخالفة له، وهٰذا معنى أصالة العقل المعرفيّة وتقدّمه على الدين.

صلاحيّة المنهج العقليّ في معرفة الإلٰه

إنّ معرفة المبدإ الإلٰهيّ من أشرف المعارف الإنسانيّة، وشتّان بين من يعيش مؤمنًا بالله - تعالى - بارئ الخلائق أجمعين، وبين من يعيش منكِرًا جاحدًا لأنعمه. فالأوّل يعيش حياةً مطمئنّةً هادفةً، والثاني يعيش حياةً عبثيّةً مضطربة.

ولٰكنّ الأهمّ في الموضوع هو معرفته - تعالى - بالنحو اليقينيّ الموضوعيّ الواقعيّ الّذي يليق بشأنه جلّ جلاله؛ لأنّ المعرفة الخاطئة للباري تعالى، بالإضافة إلى أنّها معرفةٌ وهميّةٌ، فربّما تكون في بعض الأحيان أسوأ حالًا من إنكاره.

ومن أجل ذٰلك فقد مسّت الحاجة إلى اعتماد منهجٍ معرفيٍّ دقيقٍ موضوعيٍّ نتعرّف من خلاله على وجود هٰذا المبدإ الإلٰهيّ العظيم، وعلى صفاته الذاتيّة والفعليّة.

وبناءً على ما قدّمناه من قواعد منطقيّةٍ صوريّةٍ عامّةٍ ومادّيّةٍ خاصّةٍ، ومراتب الأحكام العقليّة، وصلاحيّتها وحدودها المعرفيّة، يمكننا بسهولةٍ أن نستخرج المنهج المعرفيّ الّذي يمكن اعتماده في معرفة الباري سبحانه وتعالى، فنقول:

إذا لاحظنا القواعد المنطقيّة الصوريّة للدليل، يتبيّن لنا أنّ الدليل القياسيّ، هو الدليل الصوريّ الوحيد الّذي يمكن اعتماده للوصول إلى نتيجةٍ

لازمةٍ لزومًا ضروريًّا يقينيًّا عن مقدّمــات الدليل، في حين نجد أنّ كلًّا من الدليل الاســتقرائيّ والتمثيليّ لا يفيدان إلّا الاستنتاج الظنّيّ لا غير، فيكون الدليل القياسيّ الاقترانيّ أو الاســتثنائيّ هو الدليل الوحيد من جهة الصورة، الّذي يمكننا الاعتماد عليه في تحصيل التصديق اليقينيّ.

وأمّا إذا لاحظنــا القواعد المنطقيّــة المادّيّة للدليل في بــاب الصناعات الخمس، يتبيّن لنا أنّ الدليل العقــليّ القياسيّ البرهانيّ المؤلّف من الأوّليّات العقليّة، هو الدليل الوحيد الّذي يفيدنــا التصديق اليقينيّ الصادق الثابت المطلق، تبعًا لمبادئه البدهيّة اليقينيّة الصادقة بالذات، على خلاف الأقيســة الجدليّة والخطابيّــة المبتنية على المظنونات والمقبولات والمشــهورات، وهي مبادئ ظنّيّةٌ، أو نسبيّةٌ متغيّرةٌ من حيث هي كذٰلك.

وكذٰلــك تبيّن لنا في بحــث الحكومة العقليّة أنّ الحكــم العقليّ البرهانيّ الخاصّ يمثّل أعلى مراتب أحكام العقل العــامّ، وأنّه يتمتّع بالحجّيّة المعرفيّة الذاتيّة، دون سائر المراتب العقليّة الأخرى.

وممّا تقدّم يتبيّن لنــا أنّ المنهج العقليّ القياسيّ البرهانيّ هو المنهج المعرفيّ الوحيد الّذي يمكــن الاعتماد عليه في معرفة المبدإ الإلٰهيّ الأوّل ســبحانه وتعالى، بنحوٍ يقينيٍّ صادقٍ وثابتٍ ومطلقٍ، بعيدًا عن الظنون والأوهام.

معالم المعرفة العقليّة البرهانيّة للباري ـ تعالى ـ ومحاسنها

إنّ البراهين العقليّة المتقنة الّتي اســتخدمها الحكمــاء من أجل معرفة الباري تعــالى، وصفاته وأفعاله في الفلســفة الإلٰهيّة، مــن برهان الحركة، والنظم، والإمكان، وبرهان الصدّيقين، وغيرها من البراهين العقليّة الموجودة في كتب الفلســفة الإلٰهيّة ـ مثل (الشــفاء) و(الإشارات) ـ قد توصّلت إلى النتائج التوحيديّة التالية:

أنّ الباري ـ تعالى ـ واجب الوجود لذاته بذاته: وهو أفضل وأدقّ تعريفٍ

لذات الباري تعالى، وهو الّذي مهّد الطريق أمام معرفة سائر صفاته الذاتيّة والفعليّة الثبوتيّة منها والسلبيّة، من حيث كونها جميعًا من اللوازم الذاتيّة للطبيعة الوجوبيّة. هٰذا في قبال معرفته من حيث كونه صانعًا، أو خالقًا، كما في الاتّجاهات الكلاميّة والأخباريّة، كما سنوضّحها بعد ذٰلك.

أنّه ـ تعالى ـ لا يشذّ عنه أيّ كمالٍ وجوديٍّ حقيقيٍّ، من العلم، والقدرة، والحياة، والحكمة، والإرادة، وأنّها كلّها عين ذاته تعالى، من حيث كون وجوده عين ذاته، فكذٰلك سائر الصفات الكماليّة الوجوديّة.

أنّه ـ تعالى ـ لا ماهيّة له، أي صرف الوجود، ما عُبّر عنها في الذكر الحكيم بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى: 11]، وهي من أعظم المعارف العقليّة الإلٰهيّة الّتي فتحت الأبواب أمام تنزيهه ـ تعالى ـ عن سائر الصفات الإمكانيّة المحدودة مطلقًا، وعلى رأسها نفي الشريك واستحالة وجوده وندّيّته للباري تعالى، وبالتالي إثبات وحدانيّته المطلقة، وكذٰلك بساطته الكاملة، ونفي الجسميّة، والتغيّر، والحركة، والتركيب، وغيرها من صفات النقص الإمكانيّ.

بيان مراتب صدور سائر الموجودات الإمكانيّة على أفضل صورةٍ، على طبق النظام الأصلح في العناية الإلٰهيّة، والمتمثّل في علمه ـ تعالى ـ منذ الأزل، وتعلّق سائر الموجودات به ـ تعالى ـ حدوثًا وبقاءً، ومنه تتبيّن حكمته وعدالته في وضع الأشياء في مواضعها، وإعطاء كلّ ذي حقٍّ حقّه في نظام الخلقة والتكوين، ممّا يمهّد الأرضيّة لنفي شبهات الجبر والتفويض والشرور.

بيان مراتب التوحيد الثلاث الرئيسة، وهي:

توحيد الخالقيّة: بمعنى ألّا خالق إلّا الله تعالى، ولا شريك له في الخلق، من باب كونه واجب الوجود بذاته، ووجوده عين ذاته، وصرف الوجود لا يتثنّى ولا يتكرّر، وكلّ من ليس كذٰلك من الممكنات فوجودها عارضٌ على ذاتها، وكلّ عرضيٍّ معلّلٌ، فوجودها، ووجود غيرها من الممكنات من وجوده تعالى؛ لأنّ فاقد الشيء لا يعطيه.

توحيد الربوبيّة: بمعـــنى ألّا مدبّر للكون إلّا الله تعالى، وهو فرع توحيد الخالقيّة؛ لأنّ التدبير فرع الإيجاد، وبالتالي فلا فاعل بالذات إلّا هو، ولٰكن اقتضت حكمته ألّا يفعل إلّا بنظام الأسباب، وعلى طبق مراتب الوجود الّتي صدرت عنه تعالى، فهو مسبّب الأسباب.

ومن هنا يتبيّن لنا ألّا جبر ولا تفويض، وأنّ التوسّل بالأسباب مع الإيمان بأنّه مسبّبها ومدبّرها لا يتنافى مع التوحيد، كما يتوهّم السلفيّون الوهّابيّون في زماننا هٰذا، وكذٰلك إثبات فاعليّة الأسباب القريبة كما اكتشفها العلم الحديث لا تتنافى مع التدبير وتوحيد الربوبيّة، كما يتوهّم الحداثيّون المعاصرون.

توحيد الألوهيّة: بمعنى ألّا معبود يستحقّ العبادة إلّا الله، وهو فرع توحيد الربوبيّة؛ لأنّ وحدة الـــربّ المدبّر تقتضي وحدة المولى المنعم الرازق، والنافع والضارّ، والّذي بيده مقاليد الأمور، ممّا يستلزم انحصار العبوديّة المولويّة له سبحانه وتعالى.

وقد جاءت دعوة الأنبياء جميعًا بتوحيد الألوهيّة دون الخالقيّة والربوبيّة، من حيث اســـتلزام توحيد الألوهيّة لهما، وترتيب الأثر العمليّ عليها، كما جاء عن النبيّ : «أفضل ما قلته أنا والنبيّون من قبلي: "لا إلٰه إلّا الله"» [الغزاليّ، إحياء علوم الدين، ج1، ص 297].

تعلّـــق الإرادة التكوينيّة للباري - تعالى - بمقتـــضى حكمته وعنايته، بكون الإنسان موجودًا مختارًا مســـتكملًا بأفعاله الاختياريّة، يستلزم تعلّق إرادته التشريعيّة بتنظيم الأفعال الاختيارية للإنسان وترشيدها، ممّا يقتضي إرسال الرسل، وإنزال الشرائع السماويّة؛ لهداية الإنسان في هٰذه الحياة الدنيا، وإعداده للحياة الأخرى، الأمر الّذي يكشف فلسفة التشريع، وأنّه في الواقع تشريفٌ وتوجيهٌ ومعاونةٌ، وليس فرضًا وقهرًا وتحميلًا كما يتوهّم العلمانيّون.

إثبـــات العدالة الإلٰهيّة بعد الموت بإثبـــات أنّ الثواب والجزاء من جنس

العمل، ولوازمه الذاتيّة، وهي تمثّل قمة العدالة والإنصاف، وتكون مصداقًا لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [سورة التحريم: 7].

حدود المعرفة العقليّة للإله

لقد أثبت الحكماء بالبراهين العقليّــة أنّ الباري ـ تعالى ـ لا ماهيّة له، من حيث كونه واجب الوجود بذاته، والماهيّة تســتلزم الإمكان، وبناءً عليه ثبت أنّه ـ تعالى ـ وجودٌ محضٌ، وأنّ حقيقته المقدّسة في الأعيان، وبالتالي لا يمكن أن تتمثّل في الأذهان، والعقل يدرك هٰذا الأمر جيّدًا، ويعلم من ذاته أن ما يمكنه التعرّف عليه، والعلم به، هي أنحاء وجوده ـ تعالى ـ عن طريق التحليلات واللوازم العقليّة الفلسفيّة لطبيعة مفهوم واجب الوجود الحاكية بنحوٍ من الأنحاء عن نحو وجوده تعالى، فهي بمثابة شرح الاسم لذاته، لا كنه ذاته المستعصية عن الإدراك العقليّ.

وممّا تقدّم يتبيّن لنا وهن مــا توهّمه الأخباريّون والإيمانيّون المحدثون، من أنّ العقل عاجزٌ عن معرفة الباري تعــالى، وأنّ معرفته ـ تعالى ـ نقليّةٌ أو وجدانيّــةٌ؛ لأنّنا نقــول إنّ عدم معرفة الكنه هو حكــمٌ عقليٌّ لا نقليٌّ أو وجدانيٌّ، وإنّها لا تســتلزم المجهوليّة المطلقة، بل للعقل أن يعرفه ـ تعالى ـ معرفةً واقعيّةً صحيحةً، وبصفاته الذاتيّة والفعليّة، كما تبيّن ذٰلك بالتفصيل في الفلسفة الإلٰهيّة.

الآثار الوخيمة لإقصاء العقل عن معرفة الإله

إنّ الســعي لإبدال المعرفة العقليّة البرهانيّة للباري تعالى، بمناهجَ معرفيّةٍ أخرى أدّى إلى تحريف الدين والرؤية الكونيّة الواقعيّة، ودخول البشريّة في نفقٍ مظلمٍ، انعكس سلبًا على الحياة الفرديّة والاجتماعيّة داخل المجتمعات البشريّة.

وسنشير هنا إلى أمرين، يتعلّقان بهٰذه المسألة:

أوّلًا: الأسباب الّتي أدّت إلى إعراضهم عن المنهج العقليّ البرهانيّ

الجهل بطبيعة المنهج العقليّ البرهانيّ، نتيجة الجهل بصناعة المنطق العقليّ، وغاياته العليا، والناس أعداء ما جهلوا، فتوهّم البعض أنّ العقل عاجزٌ عن اكتشـــاف ما وراء الطبيعة، وتوهّم الآخرون أنّه مجرّد أحكامٍ واستحساناتٍ شـــخصيّةٍ خاضعةٍ للمزاج البشريّ، وظنّ آخرون أنّها مجرّد ظلالٍ للحقيقة، وقشورٍ للواقع.

استصعاب طريق المعرفة العقليّة، واستســـهال غيرها، سواءٌ كانت عن طريق الحسّ والتجربة الملموســـة والقريبة للذهن البشريّ العامّ، أو الأفكار الجاهـــزة والمعلّبة الّـــتي يمكن تحصيلها بســـهولةٍ وتلقائيّـــةٍ من الأعراف الاجتماعيّة، وكلام الأكابر من أهل الخبرة في الحياة.

الخوف من انفضاح اعتقاداتهم المأنوسة أو المقدّسة عندهم، عند عرضها على ميزان العقل القويم، إذ ينكشـــف زيفها، وبعد أن ارتبطوا بها نفسيًّا، أو اجتماعيًّا، أو سياســـيًّا، الأمر الّذي يمكن أن يؤلمهم نفسيًّا، أو يفقدهم مراكزهم الاجتماعيّة، أو مناصبهم السياسيّة.

هنـــاك انطباعٌ عامٌّ في الـــوعي أو اللاوعي بأنّ العقلانيّـــة تُعطي نحوًا من الاستقلاليّة في التفكير، ممّا يمنع انقياد الناس لهم بسهولةٍ، وهذا يتنافى مع رغبتهم الجامحة في الهيمنة على الشعوب.

ثانيًا: مظاهر الانحـــراف الفكريّ للاتّجاهـــات اللاعقلانيّة، وعواقبها الوخيمة على المجتمع البشريّ

الاتّجاه المادّيّ: وهو الّذي اختزل المعرفة البشريّة في الحسّ والتجربة الحسّيّة، اللذين لا يُدركان إلّا المادّيّات المحسوســـة، وبالتالي زعموا أنّ الاعتقاد العلميّ لا يتعلّق إلّا بالموجودات الحسّـــيّة، وأنّ أيّ موجودٍ غير محســـوسٍ، ولا يمكن إخضاعه للتجربة الحسّيّة، لا ينبغي الاعتقاد به، وأنّه مجرّد وهمٍ أو خيالٍ، ممّا

دعاهم إلى إنكار المبدإ الإلٰهيّ للكون والإنسان، أو إنكار ربوبيّته، أو ألوهيّته، وإرجاع كلّ شيءٍ إلى الأسباب الطبيعيّة القريبة، والصدفة، والتصرّفات العشوائيّة للطبيعة، ممّا أدّى إلى تفشّي النزعات الإلحاديّة (atheism) واللادينيّة (deism)، أو العلمانيّة العلميّة المتطرّفة (scientism).

قال هيوم: «إذا ما تأبّطنا هٰذه المبادئ واقتحمنا المكتبات، فأيّ الرزايا نحن منزلوها بها! سنسأل إذا ما أمسكنا بأيّ مجلّدٍ من مجلّاتها في الإلٰهيّات أو فيما وراءيّات المدرسة مثل: هل في ذٰلك أيّ استدلالٍ مجرّدٍ حول الكم أو العدد؟ كلا، هل في ذٰلك أيّ استدلالٍ تجريبيٍّ، حول الوقائع والوجود العينيّ؟ كلّا، ألا ألق به إذن إلى ضرام النار، فليس يكون فيه إلّا سفسطةٌ أو وهمٌ» [ديفيد هيوم، تحقيقٌ في الذهن البشريّ، ف 12].

الاتّجاه الدينيّ الأخباريّ: وهو الّذي اعتمد أصالة النص الدينيّ أداةً وحيدةً لمعرفة الباري ـ تعالى ـ بنحوٍ تفصيليٍّ، واعتمد الظهور العرفيّ المخلوط بالثقافات والأعراف الاجتماعيّة سبيلًا وحيدةً لفهم هٰذه النصوص الدينيّة، والأنكى من ذٰلك، اعتبر معرفته الشخصيّة لتلك النصوص عينَ الدين، ومرادَ الشارع المقدّس، ولم يفكّك بين الدين والمعرفة الدينيّة، الأمر الّذي أضفى القدسيّة على معرفتهم الدينيّة، ورفعوها فوق العقل، وجعلوها فوق النقد، على أساس أنّها معرفةٌ إلٰهيّةٌ مقدّسةٌ، في حين أنّ المعرفة العقليّة معرفةٌ بشريّةٌ خاضعةٌ للمزاج الشخصيّ الإنسانيّ.

قال الأمين الاستراباديّ: «لا يعصم عن الخطإ في مادّة الموادّ في العلوم الّتي مبادئها بعيدةٌ عن الإحساس إلّا أصحاب العصمة، ومن أنّ القواعد المنطقيّة غير نافعةٍ في هٰذا الباب، وإنّما نفعها في صور الأفكار، كإيجاب الصغرى، وكلّيّة الكبرى» [الإستراباديّ، الفوائد المدنية، ص 471].

وقد أدّى ذٰلك بالإضافة إلى تحريف الدين ومقاصده العليا، إلى ظهور التيّارات الدينيّة المتطرّفة، والحركات التكفيريّة الإرهابيّة كما هو الحال في التيّارات السلفيّة المعاصرة.

الاتّجاه الدينيّ الكلاميّ: الّذي اعتمد على النقل أساسًا، وعلى العقلِ مؤيّدًا له، ومدافعًا عنه، وقياس الغائب على الشـــاهد، كما هـــو عند العامّة من المتكلّمين، وقد أدّى ذٰلك إلى تحريف التوحيد، وتشـــبيه الباري ـ تعالى ـ في صفاته بخلقه من الممكنات، ووقع في مستنقع الجبر والتفويض.

قال التفتازانيّ: «يتميّز الكلام عن الإلٰهيّ ـ أي الفلسفة ـ بأنَّ البحث فيه إنّما يكون على قانون الإســـلام، أي الطريقة المعهودة المسمّاة بالدِّين والملّة، والقواعـــد المعلومة قطعًا من الكتاب والسُـــنَّة والإجماع، مثل كون الواحد موجدًا للكثير، وكون المَلَك نازلًا من السماء، وكون العالَم مسبوقًا بالعدم وفانيًا بعد الوجود، إلى غير ذٰلك من القواعد الّتي يقطع بها في الإســـلام دون الفلســـفة، وإلى هٰذا أشـــار من قال: الأصل في هٰذا العلم التمّسك بالكتاب والسُنَّة» [التفتازانيّ، شرح المقاصد، ص 39].

الاتّجاه الصوفيّ العرفانيّ: وقـــد انتقص أيضًا من قيمة العقل والعلم، وأنّ المعرفة العقليّة للباري ـ تعالى ـ متعـــذّرةٌ، واعتبر المعرفة الحقيقية تحصل عن طريق المشاهدات العينيّة، والإشراقات الحضوريّة، عن طريق السلوك العرفانيّ للمريد. قال صدر الدين القنويّ: «اعلموا أيّها الإخوان ـ تولّاكم الله بمـــا تولّى به عباده المقرّبين ـ أنَّ إقامة الأدلّـــة النظريَّة على المطالب وإثباتها بالحجج العقليّة على وجهٍ ســـالمٍ من الشكوك الفكريَّة والاعتراضات الجدليَّة متعذّرٌ» [القونويّ، إعجاز البيان، ص 15].

ولم يســـتطيعوا أن يضعوا ميزانًا علميًّا موضوعيًّا يميّز بين المكاشـــفات الصحيحة والوهمية، فأضحت المكاشـــفات مجرّد طرقٍ ذوقيّةٍ فاقدةٍ للميزان العلميّ الموضـــوعيّ، الأمر الّذي أدّى ببعضهم إلى إنـــكار وجود الممكنات، وحصر الوجود في الله تعالى، وأنّه ليس في الدار غيره ديّارٌ، كما أدّى إلى ظهور البدع والخرافات الدينيّة، وتفشّي الدجل والشعوذة بين صفوفهم.

نتائج البحث

لقد خرجنا من هٰذا البحث بسلسلةٍ من النتائج المعرفيّة والعقديّة الّتي يمكن إجمالها في الآتي:

1. أنّ القواعد العقليّة العامّة في التفكير، تمثّل القوانين الطبيعيّة للعقل الإنسانيّ، وبالتالي، هي مظهر الصحّة العقليّة عند الإنسان.
2. أن المنهج العقليّ البرهانيّ، يمثّل أعلى مراتب الأحكام العقليّة العامّة؛ لابتنائه على المبادئ العقليّة البديهيّة الأوليّة، الواضحة والصادقة بذاتها، ولذٰلك فهو يفيدنا الاعتقاد اليقيني الصادق والثابت والمطلق.
3. أنّ حريم العقل البرهانيّ يتعلّق بالموضوعات الكلّيّة الحقيقيّة، لا الجزئيّة المتغيّرة، أو الاعتباريّة الواقعة في منطقة الفراغ العقليّ البرهانيّ.
4. أنّ العقل البرهانيّ هو الحاكم الأعلى، لسائر الأحكام العقليّة الحسّيّة والتجريبيّة والنقليّة والشهوديّة، إذ تُعدّ جميعها أدواته في منطق فراغه، ووزراء حكومته المعرفيّة.
5. أنّ المعرفة العقليّة للباري ـ تعالى ـ هي المعرفة اليقينيّة الواقعيّة، الّتي يمكن أن نبني عليها نظرتنا التوحيديّة الحقيقيّة بمراتبها الثلاث، والّتي تليق بشأنه جلّ جلاله.
6. أنّ المعرفة اللاعقلانيّة للباري ـ تعالى ـ قد ترتّبت عليها عواقب وخيمةٌ على المستوى الفرديّ والاجتماعيّ، من الإلحاد، واللادينيّة والتجسيم، والتشبيه، والجبر والتفويض، وإنكار وجود المخلوقات ممكنة الوجود، وغيرها من الخرافات العقديّة الموهومة.

التوصيات

في الختام نودّ أن نقدّم بعض التوصيـــات المتعلّقة بهٰذا البحث المختصر، وهي كالتالي:

نتمـــنّى على المراكـــز العلميّة الأكاديميّـــة أن تُدخل العلـــوم العقليّة في مناهجها، ولا تكتفي بمجرّد العلوم التجريبيّة والرياضيّة الحسّيّة.

نرجو من هٰذه المراكز العلميّة أيضًا ألّا تعدّ المنطق الأرسطيّ، مجرّد تاريخٍ قد انتهت صلاحيّته العلميّة، وعليها ألّا تتعامل مع الفلسفة الإلٰهيّة على أنّها مجرّد تاريخٍ للممارسات الذهنيّة المثاليّة، واعتبارها في مصافّ العلوم الأدبيّة والذوقيّة.

نتمـــنّى على الحوزات والمعاهـــد الدينيّة أن تعتني أكثر بالعلـــوم العقليّة والفلســـفيّة في المباحث العقديّة ولا تكتفي بالعلوم النقليّة التلقينيّة، والّتي تنتج لنا عناصر ســـلفيّةً جامدة الفكر، وعديمة المنطق، أو عناصر خرافيّةً انعزاليّةً، وعاجزةً عن الانسجام مع أحكام الزمان المعاصر، الأمر الّذي يؤدّي إلى العزلة، وانحسار الدين، وظهور الحركات الدينيّة المتطرّفة.

قائمة المصادر

1. إحياء علوم الدين، الغزاليّ، أبو حامد، دار المعرفة، بيروت، 1998.

2. الإشارات والتنبيهات، الخواجة نصير الدين الطوسيّ، الناشر: نشر البلاغة، 2012.

3. إعجاز البيان، صدر الدين القونويّ، تصحيح: جلال الدين الآشتيانيّ، إيران، مكتب الأعلام الإسلاميّ، ط 1، 1423 هـ.

4. برهان الشفاء، الشيخ الرئيس ابن سينا، نشر ذوي القربى، الطبعة الأولى: سنة 1430هـ

5. تاريخ الفلسفة الغربيّة الحديثة، يوسف كرم، القاهرة: دار العرف، ط 5، 1986.

6. تحقيقٌ في الذهن البشريّ، ديفيد هيوم، ترجمة محمّد محجو، المنظّمة العربيّة للترجمة، الطبعة الأولى، 2008.

7. الجوهر النضيد، الخواجة نصير الدين الطوسيّ، نشر: انتشارات بيدار، 1997م.

8. شرح المقاصد، سعد الدين التفتازانيّ، الطبعة الأولى، نشر: منشورات الشريف الرضيّ، 1989.

9. الفوائد المدنيّة، محمد أمين الأستر آبادي، نشر: مؤسّسة النشر الإسلاميّ، الطبعة الثانية، 1426 هـ

10. مصباح الأنس، محمّد بن حمزة الفناريّ، تحقيق: محمد خواجوئي، إيران، انتشارات، مولى، 1426 هـ

11. منطق الشفاء، ابن سينا، تحقيق: الأب قنواني ـ محمود الخضيريّ ـ فؤاد الأهوانيّ، وزارة المعارف العموميّة، 1352 هـ

12. المنطق الوضعيّ، الدكتور زكي نجيب محمود، الطبعة الخامسة، الناشر: المكتبة الإنجلو مصريّة، 1973.

13. المنطقيّات، الفارابيّ، أبو نصر، تحقيق رفيق العجم، دارالشروق، بيروت، 1985.

14. النفس من كتاب الشفاء، الحسين بن عبد الله ابن سينا، تحقيق: حسن زاده آملي، إيران مكتب الإعلام الإسلامي ط 1، 1417 هـ

دراساتٌ

الأدلّة العقليّة على إثبات وجود الإله.. قراءةٌ في النصّ الدينيّ

عقيل البندر

الخلاصة

مهمّة هٰذه الدراسـة تقع في أمرين أساسيّين، الأوّل: التحرّي عن الأدلّة العقليّة المتعلّقة بإثبات وجود الله في النصوص الإسلاميّة، وتحديد هويّة تلك الأدلّة وماهيّتها، والثاني البحث في علاقة النصّ والعقل ومعرفة حدود تلك العلاقة ومدياتها؛ لذا وضعت خريطة البحث في مقدّمةٍ وفقرتين أساسيّتين وخاتمـة، أمّا المقدّمة فقد احتوت على تعريفٍ عامٍّ بالدراسـة، بالإضافة إلى الإشـارة إلى تاريخ البحث عن هٰذا الموضوع وانطلاقاته الأولى، وأمّا الفقرة الأولى: فهي البحث في طبيعة العلاقة بين النصّ والعقل، واسـتعراض أبرز الآراء الواردة في تحديد طبيعة تلك العلاقة وماهيّتها، وأمّا الثانية: فهي قراءةٌ في النـصّ الدينيّ والبحث فيه عن الأدلّة العقليّة لإثبات الصانع، وسـيدور البحث في هٰـذه الفقرة ضمن حقلين: الأوّل: اسـتنطاق الدليل العقليّ من

الآية، والثاني: استنطاق الدليل العقليّ من الرواية، وأخيرًا الحديث عن ماهية هٰذه الأدلّة؛ هل هي براهين عقليّةٌ صرفةٌ فعلًا أو من قبيل شهادة الحاضر على الغائب؟ أو هي طريقةٌ خاصّةٌ انفرد بها النصّ في تناول موضوع إثبات الصانع؟ وذلك في محاولةٍ لتشخيص هويّة الأدلّة المذكورة في النصّ الدينيّ. وكانت الخاتمة استعراضاً سريعًا لأهمّ ما ورد في الدراسة من مطالب.

المفردات الدلاليّة: النصّ، العقل، إثبات الصانع، قياس الغائب على الشاهد.

المقدّمة

يعود موضوع تعرّض النصّ الدينيّ لإثبات وجود الله إلى ولادة النصّ الدينيّ نفسه، فمع انبثاق الرسالة وانتشار تعاليمها صار التدليل على وجود الله والاستفهام عنه حاضرًا وإن اختلفت الأساليب والصور والأشكال المتعلّقة بذٰلك، وقضيّة إثبات الصانع واحدةٌ من أهمّ القضايا الّتي شغلت الذهن البشريّ بشكلٍ عامٍّ والذهن الدينيّ الفلسفيّ بشكلٍ خاصٍّ، وأصبح اختيار الأدوات المناسبة لإثبات هٰذه القضيّة همًّا كبيرًا لدى الحكماء والمتكلّمين، ومن أبرز الأدوات الّتي استعان بها هٰؤلاء لإثبات الصانع هو النصّ الدينيّ، الّذي دارت حوله عمليّات تحرٍّ وتفسيراتٌ كبيرةٌ من أجل استخراج ما يدلّ على هٰذه القضيّة.

يحاول هٰذا البحث الكشف عن طبيعة الأدلّة الّتي ساقها النصّ لإثبات وجود الله، ويسعى لمعرفة حجم استعانة النصّ بالعقل للبرهنة على هٰذه المسألة. فهل استعان النصّ ـ سواءٌ كان قرآنيًّا أم نبويًّا ـ بالعقل للاستدلال على إثبات وجود الله أم لا؟ وما هو السبيل الّذي سلكه النصّ المقدّس لبيان ذٰلك؟

لقد تمّ استعراض جملةٍ من الآيات والروايات الّتي تعرّضت لهٰذه المسألة، وسنحاول كشف طبيعة الاستدلال فيها، ولٰكن قبل ذٰلك سوف نحاول

بيان جملةٍ من المقدّمات المتعلّقة بهٰذه المسألة، كطبيعة العلاقة بين النصّ والعقل؛ إذ ما لم نحدّد هويّة هٰذه العلاقة فقد لا يتسنّى لنا الحديث بوضوحٍ عن ماهيّة استعانة النصّ بالعقل لإثبات الصانع. كما سنحاول استعراض بعض الأقوال الّتي حاولت أن تقرأ الدليل العقليّ على إثبات الصانع في النصّ الدينيّ، ومن ثمّ دراستها وتحليلها وبيان ما يمكن الوقوف عليه منها.

طبيعة العلاقة بين النصّ والعقل

ما نحاول تسليط الضوء عليه هنا ـ وقبل الدخول في تفاصيل الأدلّة ـ هو طبيعة العلاقة بين النصّ والعقل، وماهيّة الارتباط بينهما، حتّى يستنّى لنا تبرير استخدام النصّ للعقل، وكيفيّة توظيفه.

ويمكن بيان ذٰلك باستعراض المجالات الّتي يتحرّك في ضوئها النصّ أو العقل، والميادين الّتي ينشطان في فضائها، ومن ثمّ التحرّي عمّا يمكن أن يشترك فيه النصّ والعقل من مجالات، وعلى النحو التالي:

مجال العقل وفضاؤه: وهو الأحكام والقضايا العقليّة، ويمكن أن ينقسم إلى حقلين: الأوّل ما يتعلّق بالمعارف والعلوم العامّة كالطبيعيّات والرياضيّات والمنطق. وموقف النصّ هنا هو الصمت والحياد أو الإمضاء أحيانًا. والثاني: ما يرتبط بالمعارف الدينيّة وهو البراهين العقليّة القطعيّة الدالّة على وجود الله وصفاته، وموقف النصّ هنا هو إمضاء فحوى تلك البراهين، ففي هٰذين الحقلين يكون العقل هو الرائد للإنسان في التفسير والبرهنة والإثبات. [انظر: مصباح يزدي، أصول المعارف الإنسانيّة، ص 98 و99؛ العريفيّ، الأدلّة العقليّة النقليّة على أصول الاعتقاد، ص 37]

مجال النصّ وفضاؤه: وهو الأحكام والقضايا الّتي أفصح عنها النصّ دون أن يكون العقل معنيًّا ببلورتها وصناعتها أو متاحًا له التدخّل فيها، ويمكن تبويبها في حقلين أيضًا: الأوّل، ما يتعلّق بالمسائل الغيبيّة الخاصّة (العقائد الجزئيّة) بتفاصيل القبر و المعاد، والثاني: ما يتعلّق بالمسائل التعبّديّة الخاصّة

بعلل الأحـــكام الشرعيّة، فليس للعقل في هٰذين المجالين أن يعلم أو يفسّر، لــولا إخبار الشرع بذٰلــك؛ فالعقل يعلم ويفسّر ولٰكن بواســطة النصّ لا مباشرةً، وليس أمامه سوى الإذعان والتسليم. [انظر: المصدر السابق]

المجال المشـــترك بين النصّ والعقل: وهنا يمكن ذكر مثالين أيضًا لدائرة الاشـــتراك بينهما، وهما: الأوّل، أصل المعاد دون تفاصيله، فهو أمرٌ يمكن للعقل إثباتـــه ببرهان الحكمة والعدل، وكذٰلك هو شـــأنٌ أفصح عنه النصّ في أكثر من مناســبةٍ. والثاني، أصول الأخلاق العامّة، كقبح الظلم وحسن العدل، فهو ممّا يمكن أن يدركه العقل ويقرّ به، وقد أخبر عنه وحثّ عليه الشرع أيضًا. [انظر: المصدر السابق]

ويكاد يتّفــق أغلب علماء اللاهوت والشريعة على أنّ العقل بوصفه أداةً معرفيّةً تعبّر عن فهم الإنســـان وإدراكه، وتختلف سعة هٰذا الفهم والإدراك انبســـاطًا وانكماشًا باختلاف دائرة الكشف والحجّيّة المجعولة تكوينًا فيه، وإنّ النصّ بوصفه أداةً معرفيّةً هو المعين الّذي يمكن من خلاله الكشف عن سعة علم الخالق وتخطّيه لحدود العقل، ومن هنا فقد اعتمدوا على النصّ في بيان المســـائل المتعلّقة بالغيب الّتي تخرج موضوعاتها عن إدراكات العقل، وقالوا إنّ للعقل الخوض في المسائل المتعلّقة بالإنسان وتجربته والمسائل الكلّيّة المتعلّقـــة بالذات والمعاد، بخلاف غيرهم - كالمعتزلـــة - الّذين أعطوا للعقل مساحةً أكبر للبحث والتساؤل والمناورة كما سيتّضح لاحقًا.

بعض محاولات تفسير العلاقة بين النصّ والعقل

كان موضوع الإفصاح عن طبيعة العلاقة وهويّة الارتباط بين النصّ والعقل هاجسًا مقلقًا لبعض علماء المسلمين، الأمر الّذي دعاهم للاهتمام بجدٍّ بتفسير ماهيّتها وبيان حقيقتها، وفيما يلي بعض المحاولات المتعلّقة بذٰلك:

محاولات المواءمة (نزعة التوفيق بين النصّ والعقل)

نظرًا لتعدّد المذاهب والآراء في تفسير النصّ وفهمه، الّتي أسهمت إلى حدٍّ ما في إيجاد هوّةٍ شاسعةٍ بين متبنّيات العقل وفحوى النصوص، حاول البعض إيجاد أواصر مشـــتركةٍ بين النصّ والعقل، وتجلّت هٰذه المحاولات بشكلٍ جدّيٍّ على أيدي روّاد التنظير العقليّ من المعتزلة، عندما أظهروا رغبةً حثيثةً في الاعتماد على العقل في تفسير النصوص وفهمها، بل وتقديمه عليها أحيانًا، فقالوا بحجّيّة العقل وتقديم المعرفة العقليّة على السمعيّة. [حسني، العقل عند المعتزلة، ص 18 و19]

ثمّ جاء يعقوب بن إســـحاق الكنديّ الّذي أصرّ على وجود العلاقة الوثيقة بين النـــصّ والعقل، وقـــال: «إنّ صدق المعارف الدينيّـــة يعرف بالمقاييس العقليّة» [ابن رشـــد، فصل المقـــال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة مـــن الاتّصال، ص 14]. وذهب إلى أنّ علم الأشياء بحقائقها هو ما يؤيّده الحكمة والدين؛ ولذا جاءت الرسل، وبعث الأنبياء. [انظر: أبو ريدة، رسائل الكنديّ الفلسفيّة القسم الأوّل، ص 35؛ انظر، كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ص 238]

وجاء الفـــارابيّ ليعطي لطبيعة الارتباط والعلاقة بـــين النصّ والعقل لونًا وشـــكلًا آخر ليقول إنّ ما في الديـــن هو تجلّياتٌ للحكمة، وإســـقاطاتٌ عن الفلسفة، ويعتبر الدين والملّة الصحيحة تلك القائمة على الفلسفة اليقينيّة وهي الحكمة الحقيقيّة، دون القائمة على الفلسفة المظنونة [انظر، الفارابيّ، كتاب الحروف، ص 154]. ومن جهةٍ أخرى فهو يقرّب بين الحكمة والشريعة على أساس التفسير الفلسفيّ القائم على أنّ الحقائق الأوّليّة الهابطة على المخيّلة القويّة الصافية يمكن أن تتجلّى في النبيّ فيعبّر عنها برموزٍ حسّيّةٍ، واعتبر النفس المطمئنّة يمكن أن ترى الحقّ في كلّ شيءٍ. [انظر: الفارابيّ، فصوص الحكم وشرحه، ص 105 و106].

وراح ابن ســـينا هو الآخر يواصل منهج التوفيق هٰذا في ضوء ما كان يعتقده من أنّ قضيّة العلاقة بين النصّ والعقـــل يمكن تخطّيها من خلال العمل على

إيجاد أجوبةٍ فلســفيّةٍ لقضايا العقيدة الدينيّة [انظر، المقدّمــة التحليليّة لمحمد عابد الجابريّ لكتاب (فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتّصال) لابن رشد، ص 38]، واعتبر أنّ أقصى درجات تكامل الإنسان هي في اتّصاله بالسماء عن طريق العقل القدسيّ، وهو أسمى درجات العقل بحسب تعبيره، و هٰذا ضربٌ من النبوّة، بل أعلى قوى النبوّة. والأَولى أن تُسمّى هٰذه القوّة قوّةً قدسيّةً، وهي أعلى مراتب القوى الإنسانيّة. [انظر: ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص 339 و340]

ويبــدو أنّ أكثر من اهتمّ بهاجس التقريــب بين العقل والنصّ الدينيّ في تلك الحقبة هو القاضي ابن رشــدٍ أبو الوليد محمّــد بن أحمد، عندما كتب تصانيف خاصّةً عن هٰذه المســألة، فقد صنّف كتاب (فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتّصال)، وكتاب (الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة) وكتــاب (تهافت التهافت)، وصرّح أنّ الغرض من تصنيف بعضها هو التحرّي عن رأي النصّ الدينيّ والشريعة الإســلاميّة في النظر في الفلسفة وعلوم المنطق وأدوات البرهان العقليّ [انظر: ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتّصال، ص 27]، وقال: «إنّ فعل الفلســفة (= العقل) ليس شــيئًا أكثر من النظــر في الموجودات واعتبارها مــن جهة دلالتها على الصانع، إذ كلّما كانت المعرفــة بمصنوعاته أكثر وأدقّ كانت المعرفة بالصانع أتمّ وأجلى، لا سيّما وأنّ الشــارع حثّ على النظر والتدبّر والتفكّر والبحث والتقصّي في الكون في آياتٍ قرآنيّةٍ شتّى» [انظر: المصدر السابق، ص 27 و28].

محاولات تهميش العقل

هناك محاولاتٌ أخرى شــهدها التراث الدينيّ الإسلاميّ سعت إلى تحجيم دور العقــل في الميدان المعرفيّ، معتبرةً أنّ النصّ يمكن أن يلعب الدور الأهمّ والأكبر في تحصيل المعرفة، لحججٍ شتّى:

منها أنّ عقول البشر غير متّفقــةٍ على تصحيح المعارف أو إبطالها؛ لأنّها

مختلفةٌ في مراتب الإدراك، ولا تقف عند حدٍّ معيّنٍ، فترى مثلًا دليلًا واحدًا يُستدلّ به لإثبات الواجب يقبله جماعةٌ من الناس ويرفضه آخرون [البحرانيّ، الحدائق الناظرة، ج 1، ص 127].

ومنها، أنّ الإنسان كلّه نقصٌ من حيث القوى المعرفيّة، وحواسّه عاجزةٌ عن تغذيته بالمعرفة، وحتّى لو توفّرت له الظروف الملائمة فإنّ عقله قاصرٌ عن أن يطال ميادين المعرفة وسبلها، فإنّ العقل يتحرّك في فضاءٍ محدودٍ ومقيّدٍ، وليس لديه القدرة على بلوغ الكثير من المعارف؛ لذا لا يمكنه إدراك حقائق الأشـياء وجوهرها، وليس التعارض والاختلاف بين أرباب المذاهب والملل إلّا تجلّيًـا لذٰلك. [انظر: الرازيّ، فخر الدين، تفسـير مفاتيح الغيب، ج 2، ص 78؛ انظر: حسين زاده، معرفت دينى، عقلانيت و منابع، ص 236 و237].

تقديم العقل على النصّ

لا زال الحديث عـن طبيعة العلاقة بين العقل والنـصّ، وهنا نتحدّث عن نمط هٰذه العلاقة في ضوء ما رسـمه التراث الدينيّ الإسـلاميّ. في مقابل المحاولات السابقة، هناك محاولاتٌ أخرى جادّةٌ أيضًا أكّدت على دور العقل وأهمّيّته، وقدّمته على النصّ في التفتيش عن المعرفة، ويبدو أنّ أبا بكرٍ محمّد بـن زكريّا الرازيّ (ت 311 هـ) أحد أبرز من دعا إلى ذٰلك وقال: «إنّ العقل هو السبيل الأهمّ في تحقيق السعادة البشريّة والحصول على الفلاح» [انظر: جملةٌ من الباحثين، درآمدى بر تاريخ فلسفهى اسلامى، ج 1، ص 178].

فدافع عن دور العقل ومكانته بشـدّةٍ، واعتـبره المصدر الأوّل في ميدان المعرفة وانتصر له، وذهب إلى أنّ العقل البشريّ هو الّذي يجعلنا نميّز المضارّ من المنافع في هٰذه الحياة [راجع: المصدر السـابق: 195]. واعتبر أنّ الأنفس الّتي لم تتنقَّ بالفلسـفة تتيه بعد الموت [انظر: كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ص 219]، فقد جعل العقل حاكمًـا ولم يرتضِ كونه محكومًـا، وقال بضرورة رجوع

الأمــور إليه واعتبارها به واعتمادها عليه، فتُمضى على إمضائه وتوقَف على إيقافه. [راجع: أبو بكرٍ الرازيّ، محمّد بن زكريّا، الرسائل الفلسفيّة، ص 18]

إثبات الإله في القرآن الكريم .. قراءةٌ للآراء الّتي تعرّضت لذلك

ربّمــا يكون أوّل موضوعٍ يتمّ تناوله في هٰــذه القضيّة هو: هل أنّ القرآن اســتدلّ على إثبات وجــود الإلٰه أو لا؟ وإذا كان الجــواب بالإيجاب، فما هو السبيل الّذي سلكه القران الكريم لصياغة ذٰلك الدليل؟ هل هو برهانٌ عقليٌّ فلســفيٌّ صرفٌ أو هو برهانٌ تمّت صياغته بطريقــةٍ ومنهجيّةٍ خاصّةٍ تجلّت بسبلٍ وطرقٍ غير مباشرة؟

اختلفت وجهات النظر بين المفسّرين والحكماء إزاء اســتيضاح الدليل العقــليّ على إثبات الصانع في النصّ القرآنيّ [انظــر: مصباح يزدي، معارف القرآن، ج 1، ص 26]، ويمكن إيجاز الرؤى الّتي خاضت غمار هٰذه القضيّة في قولين:

الأوّل: خلوّ القرآن من البرهان العقليّ على وجود الإلٰه

ذهــب طيفٌ من العلماء إلى أنّ القرآن الكريــم لم يتعرّض إلى موضوع إثبات وجود الإلٰه حتّى يوظّف العقل في بيانه واســتخراجه، بل كان اهتمامه متمحورًا على إثبات موضوع التوحيد وبيان صفاته تعالى؛ وذٰلك لأنّ القرآن يعتبر قضيّة إثبات الصانع أمرًا بيّنًا وبدهيًّا لا يحتاج إلى برهنةٍ أو اســتدلال، يقول الطباطبائي: «إنّ القرآن الشريف يعــدّ أصل وجوده ـ تبارك وتعالى ـ بدهيًّا لا يتوقّف في التصديق العقليّ به، وإنّما يعني عنايته بإثبات الصفات، كالوحــدة، والفاطريّــة، والعلم، والقدرة، وغــير ذٰلك» [الطباطبائيّ، تفســير الميزان، ج1، ص 395]، مستندين في ذٰلك إلى بعض الآيات الشريفة كقوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَــأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [سورة العنكبوت: 61].

وأشار بعضهم إلى أنّ النصّ القرآنيّ كان يخاطب المشركين الّذين شكّكوا في وحدانية الإله، غير أنّهم أذعنوا بوجوده، والآيات القرانيّة إنّما جاءت لمعالجة الشـــكّ الّذي خالج صدورهم [انظر: بهشـــتی، خدا از دیدگاه قرآن، ص 44]، غير أنّه ذهب إلى أنّ قوله تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [سورة إبراهيم: 10] ناظرٌ إلى موضوع إثبات الصانع، بتقريب أنّ كلمة (فاطر) تعني الخالق، وقد عبّروا عن شكّهم فيه، وليس قول الرسل هنا إلّا لمعالجة الشكّ في وجود الخالق وليس في صفاته. [انظر: المصدر السابق، ص 45 و46].

وقد ذكر الآمليّ في هٰذا الســـياق أيضًا أنّ القرآن الكريم لم يتعرّض بشكلٍ تفصيليٍّ إلى أصل العالم الخارجيّ، فقد اعتبر أصل الذات المقدّسة لله ـ تعالى ـ أمرًا مفروغ التحقّق والثبوت، وجميع الأبحاث الّتي طُرحت في القرآن الكريم حول الذات الإلٰهيّة إنّما هي حول الأسماء والصفات الأسمى له تعالى، من حيث كونه صمدًا وحيًّا وسميعًا وظاهرًا وباطنًا وفاطرًا وخالقًا ومُبدئًا ومعيدًا وناظمًا ومدبّرًا ومديرًا ونحوه. [انظر: جوادي آملي، نظريّة المعرفة في القرآن، ص: 74]

الثاني: تعرّض القرآن الكريم إلى الدليل العقليّ على وجود الإله

وذهـــب طيفٌ آخر من الحكماء والمفسّريـــن إلى أنّ القرآن الكريم قصد إثبات وجود الإله عن طريق العقل، وقد استخدم أدلّةً عقليّةً عديدةً للبرهنة على إثبات الصانع، وقد عبّر هٰذا الطيف عن ذٰلك بأشـــكالٍ وأساليب مختلفةٍ نذكر هنا بعضها:

الأوّل: ما ذكره ابن رشـــدٍ (ت 595 هـ) حينمـــا اعتمد على برهان العناية والاخـــتراع بتقريب: انّنا حينما نلاحظ الآيـــات القرآنيّة ونبحث فيها عن الأدلّة على وجود الله نجدها تنحصر في طريقين:

1ـ طريق العناية بالإنســـان وخلق جميع الموجـــودات لهٰذا الغرض: وهٰذا الطريق يقوم على مقدّمتين:

الأولى: أنّ جميع الموجودات الّتي نشاهدها متوافقةٌ ومنسجمةٌ مع وجود الكائن البشريّ. وهو بيّنٌ من خلال توافق الليل والنهار والشمس والقمر والفصول الأربعة، وتسخير الكثير من الحيوان والنباتات والجمادات وخيرات الأرض كلّها لوجود وحياة الإنسان [سورة النبإ: 6 ـ 16] ونحوها كثيرٌ.

الثانية: أنّ هٰذه الموافقة والتناغم ضرورةٌ انبثقت من فاعلٍ قاصدٍ لما يفعل؛ لاستحالة الانسجام والتوافق على سبيل الجزاف.

فإذا تمّ ذٰلك وجب أن يكون لهٰذا الخلق صانعٌ.

2 ـ طريق الاختراع يعني إيجاد الحيوان بأصنافه المختلفة والنبات كذٰلك وابتداع السماوات والأرض، وهو طريقٌ يقوم على مقدّمتين أيضًا:

الأولى: أنّ هٰذه الموجودات مخترعةٌ ومبتكرةٌ لم تخلقها الصدفة أو الطبيعة، وهٰذا ظاهرٌ في ألوان الخلق المختلفة، حتّى في أتفه المخلوقات. قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ لَنْ يَخْلُقُواْ ذُبَابًا﴾ [سورة الحجّ: 73]، ونحوها كثيرٌ، فخلق السماوات وما فيها من تفاصيل مذهلةٍ، والأرضين وما تحويها من آياتٍ خارقةٍ دليلٌ دامغٌ على براعة الاختراع ودقّته.

الثانية: هي أنّ لكلّ مخترَعٍ مخترِعًا.

وفي ضوء ذٰلك انتهى ابن رشد إلى أنّ لهٰذا الوجود فاعلًا وخالقًا، ومن ثمّ استعان بالآيات القرآنيّة العديدة لتعضيد ما ذهب إليه، واعتبرها منحصرةً في هٰذين الجنسين من الأدلّة. [انظر: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، ص 118 ـ 120، و 79 و80]

الثاني: ما ذهب إليه أبو حامدٍ الغزاليّ (ت 505 هـ) عندما استدلّ بقوله ـ تعالى ـ على لسان إبراهيم: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [سورة الأنعام: 76]، ليقول: «الميزان الأوسط أيضًا للخليل حيث قال: ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ وكمال صورة هٰذا أنّ الكوكب أفل، والإلٰه ليس بآفلٍ، فالكوكب ليس بإلٰه. (وهٰذا قياسٌ مضمرٌ من الشكل

الأوّل محذوف الكبرى)، ولٰكنّ القرآن الكريم على الإيجاز والإضمار مبناه، ولٰكنّ العلم بنفي الإلٰهيّة عن القمر لا يصير ضروريًّا إلّا بمعرفة هٰذين الأصلين، وهو أنّ القمر (آفلٌ) وأنّ الإلٰه (ليس بآفلٍ)، إذا عرفت الأصلين صار العلم بنفي الإلٰهيّة عن القمر ضروريًّا». ويمكن القول إنّ لحن هٰذه الآية هو نفي صفة الألوهيّة؛ وما هو إلٰهٌ لا يطرأ عليه الأفول والتغيّر؛ لأنّ ما هو كذٰلك يكون حادثًا، والحادث ليس بإلٰهٍ حتمًا، وليست الآية بصدد الحديث عن أصل وجود الصانع والإلٰه.

فمن خلال تحقيق نفي صفة الألوهيّة عن الكوكب الآفل العاجز عن البقاء، وكذا الشمس الّتي غربت، يُثبت الخليل صفة الوجود والبقاء لخالقٍ واجبٍ، وحيث إنّ بيان القرآن مبنيٌّ على الإضمار والاختصار، لم يتعرّض لأطراف القياس الأخرى بحسب الغزاليّ [أبو حامدٍ الغزاليّ، القسطاس المستقيم، ص 28]. وهٰذا الكتاب يُعدّ انعطافةً مهمّةً في فكر الغزاليّ وتجربته الغنيّة بعد رفضه للفلسفة ونقده اللاذع لشخوصها، لا سيّما توظيفهم لها في المسائل والقضايا الدينيّة، وهو غير خافٍ على من يطالع كتابه الشهير (تهافت الفلاسفة)؛ إذ يكشف الغزاليّ في هٰذا الكتاب أنّ البراهين العقليّة والقواعد المنطقيّة يمكن استقاؤها من القرآن الكريم، وبيان الحدّ الأوسط في الأقيسة البرهانيّة مستعينًا بجملةٍ من الآيات، أمّا نجاح الغزاليّ أو فشله في ذٰلك فهو بحاجةٍ إلى دراسةٍ منفردة.

الثالث: ما يظهر من فخر الدين الرازيّ (ت 606 هـ) في قوله تعالى: ﴿قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّماواتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلهِ كَتَبَ عَلى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلى يَوْمِ الْقِيامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لا يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة الأنعام: 12].

إذ قال: «فِي الْآيَةِ مَسَائِل: الْمَسْأَلَةُ الْأُولَى: اعْلَمْ أَنَّ الْمَقْصُودَ مِنْ تَقْرِيرِ هٰذِهِ الْآيَةِ تَقْرِيرُ إِثْبَاتِ الصَّانِعِ، وَتَقْرِيرُ الْمَعَادِ وَتَقْرِيرُ النُّبُوَّةِ. وَبَيَانُهُ أَنَّ أَحْوَالَ الْعَالَمِ

الْعُلْوِيِّ وَالسُّـــفْلِيِّ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ جَمِيعَ هٰذِهِ الْأَجْسَامِ مَوْصُوفَةٌ بِصِفَاتٍ كَانَ يَجُوزُ عَلَيْهَا اتِّصَافُهَا بِأَضْدَادِهَا وَمُقَابَلَاتِهَا، وَمَتَى كَانَ كَذٰلِكَ، فَاخْتِصَاصُ كُلِّ جُزْءٍ مِنَ الْأَجْزَاءِ الْجُسْمَانِيَّةِ بِصِفَتِهِ الْمُعَيَّنَةِ لَا بُدَّ وَأَنْ يَكُونَ لِأَجْلِ أَنَّ الصَّانِعَ الْحَكِيمَ الْقَادِرَ الْمُخْتَارَ خَصَّهُ بِتِلْكَ الصِّفَةِ الْمُعَيَّنَةِ، فَهٰذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْعَالَمَ مَعَ كُلِّ مَا فِيهِ مَمْلُوكٌ للهِ تَعَالَى» [فخر الدين الرازيّ، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ج 12، ص 488].

وما يبدو من كلام الـــرازيّ أنّ اختصاص كلّ مخلوقٍ بصفةٍ ونعتٍ ومزيّةٍ لا بدّ أن يعود إلى علّةٍ وسببٍ؛ لجواز أنّ يتّصف بغيرها من الصفات والنعوت من دونها، وتعينّها على هٰذه الشـــاكلة والهيئة دون علّةٍ سيكون ترجيحًا من غير مرجّـــحٍ وهو محالٌ، وبذٰلك يكون اختصـــاص المخلوقات وتمايزها عن غيرها عائدًا إلى خالقٍ حكيمٍ مختارٍ، فمن خلال الآية المتقدّمة وما شـــابهها أثبت الرازيّ وجود الصانع وهو الله تعالى.

الرابع: الموقف الّذي أشـــار إليه الســـيّد محمدباقر الصدر من أنّ القرآن الكريم يخاطب في العديد من الآيات فطرة الإنســـان وعقله السويّ كما في قـــوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ أَأَنتُمْ تَخْلُقُونَـــهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ أَفَرَأَيْتُم مَّا تَحْرُثُـــونَ أَأَنتُمْ تَزْرَعُونَـــهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ أَفَرَأَيْتُمُ النَّـــارَ الَّتِي تُورُونَ أَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ﴾ [سورة الواقعة: الآيات 58 و59 و63 و64 و71 و72].

وكذا قوله تعـــالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِـــهِ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُـــمَّ إِذَا أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ﴾ [ســـورة الروم: 20]، معتبرًا أنّ الإنسان توصّل إلى الإيمان بالله منذ أبعـــد الأزمان، وعَبَده وأخلص إليه وأحســـن ارتباطـــه العميق به قبل أن يصل إلى مرحلة التجريد الفكريّ والفلســـفيّ، أو الفهم الناضج في أساليب الاستدلال. [انظر: الصدر، الرسول والمرسل والرسالة، ص 3 و ص 48]

ثمّ يُشير إلى أنّ الحاجة إلى الاستدلال العميق على إثبات وجود الله جاءت

في مرحلةٍ متأخّرةٍ من الزمن بعد التعقيد الملحوظ الّذي أصاب حياة الإنسان، وسطوة الفكر الحديث الّذي أسر فهم الإنسان ووجدانه، في حين كان إقناع الإنسان بشكلٍ أسهل من الوقت الراهن بكثيرٍ، وكانت تكفي الإنسان أبسط أنواع الاستدلال على الصانع الحكيم: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [سورة الطور: 35]. [المصدر السابق: 8]

أهمّ النصوص الّتي تشير إلى إثبات الصانع عقلًا

لقد حفل التراث الإسلاميّ بالأدلّة الكثيرة والمتنوّعة على إثبات الصانع، وأسهب علماء الحكمة والكلام في شرح ذٰلك وبسطه، وكان النصّ الدينيّ مادّةً أساسيّةً محوريّةً استعان بها هٰؤلاء لإثبات مقصودهم، وما يعنينا هنا هو الوقوف على النصّ، سواءٌ كان آيةً أو روايةً، بغضّ النظر عمّا رافقه من تفاسير أو إسقاطاتٍ أو رؤًى مسبقةٍ؛ لنرى هل أنّ النصّ أرشد العقل فعلًا إلى هٰذا الغرض أو لا، وإن كان قد وظّفه فبأيّ طريقةٍ وبأيّ أسلوب؟ أجل سوف تتضمّن الفقرة القادمة بعض الآراء الّتي تعرّضت لتسخير بعض النصوص لإثبات أدلّةٍ عقليّةٍ على وجود الله، ومن هنا سوف تكون الفقرة القادمة منشطرةً إلى طريقين: الأوّل طريق الآية، والثاني طريق الرواية، في قراءةٍ جادّةٍ لبعض الآيات والروايات المتعرّضة لذٰلك بشكلٍ مباشرٍ، وهٰذه القراءة تختلف عمّا قدّمناه في استعراض الأقوال، فقد كنّا نقرأ طبيعة الدليل العقليّ على إثبات وجود الله من خلال فهم الفلاسفة والمتكلّمين والمفسّرين وقراءتهم للنصّ، أمّا الآن فنسعى إلى قراءة النصّ نفسه واستنطاق ما يريد، بعيدًا عن الإسقاطات القبليّة على النصّ.

الدليل العقليّ على إثبات وجود الله بين الآية والرواية

ما يميّز العرض القرآنيّ للتعريف بوجود الصانع هو الاختصار والإشارة

دون الدخـــول في تفاصيل البرهان أو الشرح المطوّل للتدليل على ذٰلك، فتجد أنّ الآيـــات المتعرّضة لموضوع إثبات الصانع نبّهت على ذٰلك عبر اســـتخدام مقدّماتٍ تبدو إلى حدٍّ كبيرٍ بدهيّةً مركوزةً، ومعطياتٍ عقليّةٍ راســـخةٍ دون التعرّض إلى تنظيمها بشكلٍ منطقيٍّ أو دقّيٍّ فلسفيٍّ.

وفي هٰذا الصـــدد يقول أبو بكرٍ الرازيّ: «وأمّـــا الطريق الوارد في القرآن فحاصلـــه راجعٌ إلى طريقٍ واحدٍ، و هو المنع من التعمّق، والاحتراز عن فتح باب القيل والقال، وحمـــل الفهم والعقل على الاســـتكثار من دلائل العالم الأعلى و الأســـفل، ومن ترك التعصّب» [فخر الدين الرازيّ، المطالب العالية من العلم الإلٰهيّ، ج 1، ص236 و216].

وأمّا ما يميّز النصوص الروائيّة عن النصوص القرآنيّة المقدّسة هو أنّها أكثر شرحًا وتفصيلًا وبيانًا لحضور العقل والاســـتدلال به على وجود الله، بخلاف النصّ القرآنيّ الّذي كان طابعه العامّ هو الاختصار والإشـــارة والإلماح، وهي تحتوي على حواراتٍ مباشرةٍ بين المعصوم وبين من أنكر وجود الله؛ ولذٰلك لا ينبغي الشكّ في أنّها تحكي البرهنة على وجود الله، أو أنّها تحمل وجهًا ومقصودًا آخر غير ذٰلك، فـــإنّ بعضها صريحٌ على أقلّ تقدير في أنّ الســـؤال والجواب والحوار قائمٌ على محوريّة إثبات الصانع ووجوده، دون غيره من الاحتمالات.

وفيما يلي بعض البراهين العقليّة الّتي يمكن أن تحاكي بعض الآيات الشريفة:

1 ـ برهان العلّيّة

قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [سورة الطور: 35].

وتقريب الاســـتدلال على برهان العلّيّة باســـتعراض عنـــاصر القياس الاســـتثنائيّ المنفصل (ويُطلق عليها أيضًا طريقة السبر والتقسيم أو برهان الدوران والترديـــد الّذي ذكر في علم المنطق وتقريبه عبر المثال التالي: العدد

إمّــا زوجٌ أو فردٌ، هٰذا العدد زوجٌ ـ كأن يكون العدد 4 مثلًا ـ فليس هٰذا العدد بفردٍ. [انظر: المظفّر، المنطق، ص 293]

ويمكن اقتباسه من هٰذه الآية على النحو التالي:

هنــا مقدّمةٌ شرطيّةٌ فيها أطرافُ ثلاثــةٌ، وهي: إمّا أن يكون الخالق هو الإلٰه، فإن لم يكن الخالق هــو الإلٰه، فلدينا فرضان هما: إمّا أن يكونوا قد خُلقوا من عدمٍ أو من أنفســهم، والفرضان باطلان؛ لأنّ الخلق من عدمٍ محالٌ لاستحالة أن يُعطي العدم وجودًا؛ ولأنّ الشيء لا يوجِد نفسه لاستحالة الدور، فيلزم ثبوت كونهم مخلوقين من قِبل إلٰهٍ.

وأمّا صيغة القياس الاستثنائيّ منها كما يلي:

إن لم يكونوا مخلوقين من الإلٰه الواجب فهم مخلوقون من لا شيءٍ أو من أنفسهم لٰكنّ خلقهم من لا شيءٍ أو من أنفسهم محالٌفثبت أنّهم مخلوقون من الإلٰه الواجب.

وقد ذكر تقريره على النحو التالي:

إمّا أن يكون الإنسان قد جاء بذاته ومن دون خالقٍ، وإمّا أن يكون هو الّذي خلق نفسه، وإمّا أن يكون له خالقٌ آخر، لٰكنّ الأوّل والثاني باطلان؛ لأنّ العقــل لا يمكنه القبــول بهما، فلا بدّ أن يكــون الفرض الثالث هو الصحيح. [انظر: مصباح يزدي، معارف القرآن، ج 1، ص 27]

فهنا ثلاثة احتمالاتٍ يمكن أن تُتصوّر في موضوع خلق الإنسان وإيجاده، تمّ التوصّل إليهــا من خلال التحليل العقليّ ارتــكازًا على الموردين الأولين اللذين ذكرهما القرآن الكريم في هٰذه الآية، ومن خلال إبطال الثلاثة الأولى

منها تمّ إثبات الاحتمال الأخير وهو الصحيح الّذي تطمئنّ له النفس، وهو مقصود الاستفهام الّذي ذكر هنا بطريقة القياس الاستثنائيّ العقليّ.

وبعبارةٍ أخرى، إنّ النصّ القرآنيّ هنا تطرّق إلى صغرى القياس فقط دون كبراه؛ لأنّها بدهيّةٌ فطريّةٌ، على اعتبار أنّ القرآن هو كتاب هدايةٍ وتنبيهٍ وليس كتابًا فلسفيًّا تُصاغ بواسطته القواعد المنطقيّة بشكلٍ تفصيليّ.

قال في (الأمثل): «وهٰذه العبارة الموجزة والمقتضبة في الحقيقة هي إشارةٌ إلى (برهان العلّيّة) المعروف الوارد في الفلسفة وعلم الكلام لإثبات وجود الله، وهو أنّ العالم الّذي نعيش فيه ـ ممّا لا شكّ فيه ـ حادثٌ؛ لأنّه في تغييرٍ دائمٍ، وكلّ ما هو متغيّرٌ فهو في معرض الحوادث، وكلّ ما هو في معرض الحوادث محالٌ أن يكون قديمًا وأزليًّا» [مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزّل، ج 17، 187 و188].

وقد اعتمد المتكلّمون على هٰذا البرهان بشكلٍ أساسيٍّ في إثبات وجود الله. [انظر: الطباطبائيّ، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ج 2، ص 648]. بتقريب: أنّ الإنسان وسائر المخلوقات على صفحة الكون هي أمورٌ حادثةٌ؛ لأنّها متغيّرةٌ متبدّلةٌ، ولا بدّ أن ينتهي كلٌّ منها إلى علّةٍ موجِدةٍ محدِثةٍ، ويستحيل أن يوجد من دون علّةٍ واجبةٍ. [انظر: رباني گلپايگاني، الإلٰهيّات في مدرسة أهل البيت، ص 40]

وهناك آياتٌ أخرى تشابه الآيات المتقدّمة فيما يمكن الاستدلال بها على وجود الله نكتفي بذكرها هنا، وهي:

الآيات الكريمة: ﴿أَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾ ﴿أَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ ﴿أَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ﴾ ﴿أَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِؤُونَ﴾. [سورة الواقعة: 59 و64 و69 و72]

وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّى مِن قَبْلُ وَلِتَبْلُغُوا أَجَلًا مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [سورة غافر: 67].

وأمّا الروايات الّتي تعرّضت لهذا البرهان فهي على النحو التالي:

ما ورد في جواب الإمام الصادق على سؤال أبي شاكرٍ الديصانيّ حينما سأله: «مَـا الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ لَكَ صَانِعًا؟ فَقَالَ: وَجَـدْتُ نَفْسِي لَا تَخْلُو مِنْ إِحْدَى جِهَتَيْنِ: إِمَّا أَنْ أَكُـونَ صَنَعْتُهَا أَنَا أَوْ صَنَعَهَا غَيْرِي، فَـإِنْ كُنْتُ صَنَعْتُهَا أَنَا فَلَا أَخْلُو مِنْ أَحَـدِ مَعْنَيَيْنِ: إِمَّا أَنْ أَكُونَ صَنَعْتُهَا وَكَانَتْ مَوْجُودَةً، أَوْ صَنَعْتُهَا وَكَانَتْ مَعْدُومَةً، فَإِنْ كُنْتُ صَنَعْتُهَا وَكَانَتْ مَوْجُودَةً فَقَدِ اسْتَغْنَتْ بِوُجُودِهَا عَنْ صَنْعَتِهَا، وَإِنْ كَانَتْ مَعْدُومَةً فَإِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّ الْمَعْدُومَ لَا يُحْدِثُ شَيْئًا، فَقَدْ ثَبَتَ الْمَعْنَى الثَّالِثُ أَنَّ لِي صَانِعًا وَ هُوَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» [الصدوق، التوحيد، ص 290].

وعـن الإمام الرضا «أَنَّهُ دَخَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ فَقَالَ لَهُ: يَا بْنَ رَسُـولِ اللهِ، مَا الدَّلِيـلُ عَلَى حَدَثِ الْعَالِمِ؟ قَـالَ: أَنْتَ لَمْ تَكُنْ ثُمَّ كُنْـتَ، وَقَدْ عَلِمْتَ أَنَّكَ لَمْ تُكَوِّنْ نَفْسَـكَ وَلَا كَوَّنَكَ مَنْ هُوَ مِثْلُكَ، إِنَّ الْأَشْـيَاءَ تَدُلُّ عَلَى حُدُوثِهَا مِنْ دَوَرَانِ الْفَلَكِ بِمَا فِيهِ، وَهِيَ سَـبْعَةُ أَفْلَاكٍ، وَتَحَرُّكِ الْأَرْضِ وَمَنْ عَلَيْهَا، وَانْقِلَابِ الْأَزْمِنَةِ وَاخْتِلَافِ الْوَقْتِ وَالْحَوَادِثِ الَّتِي تَحْدُثُ فِي الْعَالَمِ مِنْ زِيَادَةٍ وَ نُقْصَانٍ وَمَـوْتٍ وَ بِلًى وَاضْطِرَارِ النَّفْسِ إِلَى الْإِقْرَارِ بِأَنَّ لَهَا صَانِعًا وَ مُدَبِّرًا، أَلَا تَرَى الْحُلْوَ يَصِيرُ حَامِضًا وَالْعَذْبَ مُرًّا وَ الْجَدِيدَ بَالِيًا وَ كُلٌّ إِلَى تَغَيُّرٍ وَفَنَاءٍ»

[المصدر السابق، ص 93؛ انظر: الطبرسيّ، الاحتجاج، ج 2، ص 396].

وقـال الإمام علـيٌّ: «الْحَمْـدُ للهِ الَّذِي لَا تُدْرِكُهُ الشَّـوَاهِدُ، وَلَا تَحْوِيهِ الْمَشَـاهِدُ، وَلَا تَرَاهُ النَّوَاظِرُ، وَلَا تَحْجُبُهُ السَّـوَاتِرُ، الدَّالِّ عَلَى قِدَمِهِ بِحُدُوثِ خَلْقِـهِ، وَبِحُدُوثِ خَلْقِـهِ عَلَى وُجُودِهِ» [ابن أبي الحديد، شرح نهـج البلاغة لابن أبي الحديد، ج 13، ص 44].

وهٰذه النصوص وما شابهها تبدو واضحة الدلالة ـ إلى حدٍّ كبيرٍ ـ على إثبات الصانع، ومن يقرأ سـياقها العامّ والمناخ الّذي وردت فيه يستشفّ أنّ المعصوم بصدد البرهنة على وجود الله، واستخدامه البرهان العقليّ والمرتكزات الذهنيّة

[انظر: الميرداماد، التعليقة على كتاب الكافي، ص 180]، ولٰكن يبقى القول إنّ صياغة المعصوم للبرهان العقليّ على وجود الصانع، وإن كانت أكثر تفصيلًا ووضوحًا وقصدًا، إلّا أنّها ليست في ضوء العرض المنطقيّ وقياسات البرهان العقليّ، بل على استدلال وبيان القواعد العقليّة المثبتة للمقصود، بطريقة تعتبر مفصّلةً إذا ما قيست بالصياغة القرآنيّة، إذ توصل المطلوب إلى السامع أو السائل.

ففي الرواية الأخيرة والرواية الثانية توظيفٌ واضحٌ للمعطى العقليّ للبرهنة على وجود الله، وهٰذا المعطى العقليّ هو حدوث الخلق الدالّ على وجود المُحدِث.

ومن الرواية الأولى يمكن اقتباس جملةٍ من القواعد العقليّة بسهولةٍ:

الأولى: قوله: «وَجَدْتُ نَفْسِي لَا تَخْلُو مِنْ إِحْدَى جِهَتَيْنِ إِمَّا أَنْ أَكُونَ صَنَعْتُهَا أَنَا أَوْ صَنَعَهَا غَيْرِي» فيه إشارةٌ واضحةٌ إلى قاعدة الحصر العقليّ، الأمر الّذي يظهر من مطلع الرواية الثانية.

الثانية: «فَإِنْ كُنْتُ صَنَعْتُهَا وَ كَانَتْ مَوْجُودَةً فَقَدِ اسْتَغْنَتْ بِوُجُودِهَا عَنْ صَنْعَتِهَا» وهو ما يعبّر عنه بقاعدة تحصيل الحاصل، الأمر الّذي أبطله العقل.

الثالثة: «وَإِنْ كَانَتْ مَعْدُومَةً فَإِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّ الْمَعْدُومَ لَا يُحْدِثُ شَيْئًا» وفي ذٰلك معطًى فلسفيٌّ، وهو أنّ المعدوم لا يؤثّر، أو أنّ فاقد الشيء لا يعطيه.

2 ـ برهان النظم

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [سورة البقرة: 164].

هٰذه الآية والآيات الأخرى المبيّنة لتدبير الكون وتفاصيل الحياة الدقيقة وحركتها المتقنة ونظامها العجيب السائد من الذرّة إلى المجرّة تشير إلى أنّ

العقل يدرك دون شكٍّ أنّ ذٰلك لم يكن صدفةً أو جزافًا، بل لا بدّ أن يعود إلى خالقٍ حكيمٍ ومدبّرٍ، ﴿صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [سورة النمل: 88] ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِن تَفَاوُتٍ﴾ [سورة الملك: 3]. [انظر: المصدر السابق: ص 52]

وما يميّز هٰذه الآيات أنّها تحاكي سائر أصناف الناس وعوامّهم ودون فرقٍ بين المتعلّم أو غيره، فهي تثير في النفس والعقل مبادئ بدهيّةً كامنةً، وهي أنّ هٰذا الخلق وهٰذا النظام العجيب لا بدّ أن ينتهي إلى ناظمٍ وخالقٍ ومدبّرٍ.

ويمكن تصوير البرهان العقليّ هنا في ضوء الآيات الّتي تناولت النظم في الكون على النحو التالي:

مقدّمةٌ صغرى: إنّ لهٰذا العالم نظامًا (وهو ما نشاهده بالتجربة والعيان)

مقدّمةٌ كبرى: وكلّ نظامٍ يحتاج إلى علّةٍ ناظمةٍ (وهو ما يدركه العقل بالضرورة، وربما يكون قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ إشارةً إلى ذٰلك.

النتيجة: فهٰذا العالم لا بدّ أن ينتهي إلى علّةٍ ناظمةٍ. [انظر: مطهرى، مجموعه‌ى آثار شهيد مطهرى، ج 6، ص 940 وما بعدها]

وقد توقّف بعض الحكماء في إثبات مثل هٰذا البرهان لذاته تعالى، أو البرهنة على وجوب الذات عن طريقه، وقالوا إنّ غاية ما يمكن أن يثبته هٰذا البرهان هو وجود النظم والإتقان في الخلق، ودحضه للصدفة وضرورة أن يعود هٰذا النظم إلى ناظمٍ ومدبّرٍ، إمّا كونه واجبًا أو ممكنًا، فمثل هٰذا البرهان عاجزٌ عن ذٰلك.

فقد ذهب ابن سينا (ت 427 ﻫ) إلى أنّ هٰذا البرهان يثبت صفة العلم والإحاطة للعلّة الأولى، فقال: «ولا لك أن تُنكر الآثار العجيبة في تكوّن العالم وأجزاء السماوات وأجزاء الحيوان والنبات ممّا لا يصدر ذٰلك اتّفاقًا، بل يقتضي تدبيرًا ما، فيجب أن يُعلم أنّ العناية هي كون الأوّل عالمًا لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير» [ابن سينا، الشفاء (الإلهيّات)، المقالة التاسعة في صدور الأشياء، ص 415].

من هنا اعتبر البعض أنّ هٰذا البرهان قياسٌ جدليٌّ يُستعمل في إقناع عوامّ الناس، وهو قياسٌ لا يرتقي للسبك المنطقيّ البرهانيّ؛ لذٰلك لم يتعرّض فلاسفة المسلمين إليه في إثبات الصانع. [انظر: خرميان، قواعد عقلى در قلمرو روايات، ص 58]

وســـواءٌ اعتُبر استدلالًا جدَليًّا أو برهانيًّا لعوامّ الناس أو لخواصّهم، فبعد الإمعان في مثل تلك الآيات والتدبّر فيها وضمّ بعضها إلى بعضٍ يمكن القول إنّ القرآن الكريم أرشـــد على طريقته إلى جمال الخلق وتكامل صنعه، وعلى الإنســـان أن يستنتج ما يلازم ذٰلك بنفســـه، بما منحه من قوّة فهمٍ ورجاحة عقلٍ، سواءٌ إثبات الصانع أو توحيده أو علمه، فتجد الآيات المتعرّضة لهٰذه المعاني تختتم بعض آياتها بـمادّة العقل، كالآيات: 5: الجاثية، و 164: البقرة، و 90: آل عمران، وبعضهـــا الآخر بمادّة التفكّر، كالآيات: 3: الرعد، و 11 و 69 : النحل، و 21: الروم.

وهناك جملةٌ من النصوص الروائيّة اســـتدلّت بجمال الخلق وبإتقان الصنع ودهشـــة تفاصيل التدبير، وبدقّة النظم في هٰذا الكون ولطافة إعداده؛ على إثبات الصانع، ونكتفي هنا بروايةٍ واحدةٍ:

من حديث الإمام الصـــادق للمفضّل بن عمر: «يـــا مفضّل، أوّل العِبَر والأدلّة على الباري ـ جلّ قدســـه ـ تهيئة هٰذا العالم وتأليف أجزائه ونظمها على مـــا هي عليه، فإنّك إذا تأمّلت العالم بفكـــرك وميّزته بعقلك، وجدته كالبيـــت المبنيّ المُعـــدّ فيه جميع ما يحتـــاج إليه عباده، فالســـماء مرفوعةٌ كالسقف، والأرض ممدودةٌ كالبساط، والنجوم منضودةٌ كالمصابيح، والجواهر مخزونةٌ كالذخائر، وكلّ شيءٍ فيها لشأنه مُعدٌّ، والإنسان كالمالك ذٰلك البيت، والمخوّل جميع ما فيه. وضروب النبات مهيّأةٌ لمأربه، وصنوف الحيوان مصروفةٌ في مصالحـــه ومنافعه، ففي هٰذا دلالةٌ واضحـــةٌ على أنّ العالم مخلوقٌ بتقديرٍ وحكمـــةٍ، ونظامٍ وملاءمةٍ، وأنّ الخالق له واحدٌ وهو الّذي ألّفه ونظمه بعضًا إلى بعضٍ» [المجلسيّ، بحار الأنوار، ج 3، ص 61].

«فكّر يا مفضّل في أعضاء البدن أجمع، وتدبير كلٍّ منها للإرب، فاليدان للعلاج، والرجلان للسـعي، والعينان للاهتداء، والفم للاغتذاء، والمعدة للهضـم، والكبد للتخليص، والمنافذ لتنفيذ الفضـول، والأوعية لحملها، والفرج لإقامة النسـل، وكذٰلك جميع الأعضاء إذا تأمّلتها وأعملت فكرك فيهـا ونظرك وجدت كلّ شيءٍ منها قد قُدّر لـشيءٍ على صوابٍ وحكمةٍ. قال المفضّل: فقلت: يا مولاي، إنّ قومًا يزعمون أنّ هٰذا من فعل الطبيعة. فقال: سـلهم عن هٰذه الطبيعة، أهي شيءٌ له علمٌ وقدرةٌ على مثل هٰذه الأفعال، أم ليسـت كذٰلك؟ فإن أوجبوا لها العلم والقدرة فما يمنعهم من إثبات الخالق؟ فإنّ هٰذه صنعته، وإن زعموا أنّها تفعل هٰذه الأفعال بغير علمٍ ولا عمدٍ وكان في أفعالهـا ما قد تراه مـن الصواب والحكمة، علم أن هٰـذا الفعل للخالق الحكيم، وأنّ الّذي سمّوه طبيعةً هو سـنّته في خلقه، الجارية على ما أجراها عليه» [المصدر السابق: ص 67].

133

ووضوح الاسـتعانة بالمعطيات العقليّة على إثبات وجود الله في مثل هٰذه النصـوص يأتي بناءً على قاعدة التلازم بين الفعـل والأثر المتقن والمتوازن، وبين كون صانعه مؤثّرًا وقادرًا وحكيمًا، وذٰلك يعني جزميّة نهاية هٰذا العالم ورجوعه لموجِـدٍ وخالقٍ، فلا بناء من دون بنّاءٍ. [انظر: رباني گلپايگاني، الإلهيّات في مدرسة أهل البيت، ص 69]

3 ـ برهان الفقر والحاجة (الإمكان)

بعد الإمعان والتدقيق في النصوص الدينيّة ـ ولا سـيّما القرآن الكريم ـ يمكن القول إنّ لبعض النصـوص القابليّة للانطباق على أكثر من دليلٍ على إثبات الصانع، وتحوي على أكثر مـن وجهٍ، وبعض الآيات من هٰذا القبيل، ففي الوقت الّذي تشـير إلى عظمة الخالق وبديع النظم، تشير أيضًا إلى كون

جميـــع المخلوقات ممكنةٌ، وهي بحاجةٍ إلى الله مـــن خروجها من الإمكان إلى الوجوب، ومنها قوله تعالى:

﴿وَمَا يَسْـتَوِي الْبَحْرَانِ هٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَـائِغٌ شَرَابُهُ وَهٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمِن كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْـتَخْرِجُونَ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا * وَتَرَى الْفُلْكَ فِيهِ مَوَاخِرَ لِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ * يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّـمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى * ذٰلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ * وَالَّذِيـنَ تَدْعُونَ مِن دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِـيرٍ * إِن تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ * وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ * وَلَا يُنَبِّئُـكَ مِثْلُ خَبِيرٍ * يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَـرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ * إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [سورة فاطر: 12 ـ 15].

هٰذه الآيات ونحوها تُثبت أنّ الإنسان وسائر الموجودات مفتقرةٌ إلى الله ـ تعالى ـ في وجودها ومحتاجةٌ في ذواتهـا وآثارها، فهي محتاجةٌ إليه في الإيجاد والخلق وفي البقاء واستمرار الحياة، وما تحتاجها من لوازم من أجل ذٰلك من طعامٍ وشرابٍ واجتماعٍ أو تكاثرٍ، والشـفاء من الأمراض والعلل والخلاص من الأخطار، وهٰذه الحاجة تعني أنّها ممكنةٌ ليست واجبةً تتساوى فيها نسبة الوجود والعدم، وهي عين التعلّق بالعلّة الموجِدة، ولا بدّ أن تكون تلك العلّة واجبة الوجود غير مفتقرةٍ، وهي الله تبارك الله تعالى.

وهٰذه النصوص تشير إلى جملةٍ من القواعد العقليّة وهي: حاجة المخلوق إلى الخالق، وافتقار المعلول إلى علّته، واضطرار وجود الممكن إلى وجود الواجب، وهـو أصلٌ يذعن له الذهن ويسـلّم به العقل دون شـكٍّ، لذا تجد أنّ المتكلّم والفيسلوف والعارف استعان بها لإثبات الواجب، حسب الأدوات والقواعد والأطر الّتي يتبنّاها، وفي ضوء الصياغة والاصطلاحات الّتي يراها مناسبةً.

فتجد أنّ المتكلّم وظّف موضوع الحدوث في إطار مسعاه للاستدلال بهٰذا

البرهان لإثبات الصانع، وبحَثَ الفيلسـوف هٰـذا البرهان في إطار الإمكان الماهويّ، واسـتعانت الحكمة المتعالية بالإمكان الفقريّ (برهان الصدّيقين) [انظـر، خرميان، قواعد عقلى در قلمرو روايـات ص 35]. فقال المتكلّمون: إنّ المعلول يحتاج إلى علّته حدوثًا فقط، وقال الفلاسفة: بل وبقاءً أيضًا. [انظر: ابن سينا، الشـفاء (الإلٰهيّات)، ص 264؛ صدر الدين الشيرازيّ، الحكمة المتعالية، ج 2، ص214 و215؛ الفخر الرازيّ، شرح الإشـارات والتنبيهات، ج 2، ص 385؛ العلّامة الحلّيّ، كشف المراد، ص 115 و116؛ الفيّاض اللاهيجيّ، شوارق الإلهام، ج 1، ص 138 و139]

وهنـاك طائفةٌ أخرى من النصوص الواردة عن أئمّة أهل البيت ارتكزت على عنـصر فقر الموجـودات وحاجتها بوصفه دليلًا على رجـوع هٰذا الخلق لخالقٍ، وعودة الكون لصانعٍ، وهي عديدةٌ، نذكر منها ثلاثًا:

عن الإمام الصادق أنّه قال: «فَإِنَّا لَا نَشُـكُّ فِي اللهِ أَبَدًا، أَمَا تَرَى الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَاللَّيْلَ وَالنَّهَارَ يَلِجَانِ وَلَا يَشْـتَبِهَانِ، يَذْهَبَانِ وَيَرْجِعَانِ، قَدِ اضْطُرَّا لَيْسَ لَهُمَـا مَكَانٌ إِلَّا مَكَانُهُمَا، فَإِنْ كَانَا يَقْـدِرَانِ عَلَى أَنْ يَذْهَبَا فَلَا يَرْجِعَانِ فَلِمَ يَرْجِعَانِ؟! وَإِنْ لَمْ يَكُونَا مُضْطَرَّيْنِ فَلِمَ لَا يَصِيرُ اللَّيْلُ نَهَارًا وَالنَّهَارُ لَيْلًا؟! اضْطُرَّا وَاللهِ يَا أَخَا أَهْلِ مِصْرَ إِلَى دَوَامِهِمَـا، وَالَّذِي اضْطَرَّهُمَا أَحْكَمُ مِنْهُمَا وَأَكْبَرُ مِنْهُمَا» [الصدوق، التوحيد، ص 294 و295].

ويمكن عـرض البرهان الّذي اسـتخدمه الإمام هنـا بطريقة القياس الاستثنائيّ المتّصل الّذي أنتج هنا من خلال اسثناء نقيض التالي لينتج نقيض المقدّم. [المظفّر، المنطق، ص 292]

ويمكن صياغته بالشكل التالي:

المقدّمة الأولى: لو لم يكن الشـمس والقمر والليـل والنهار مضطرّين للرجوع لم يرجعوا.

المقدّمة الثانية: لٰكنّهم رجعوا إلى النقطة الّتي بدأوا منها.

النتيجة: فهم مضطرّون ومحتاجون لذٰلك.

وسُـــئل الإمام الصادق عن الدليل على وجود الله فقال: «مَـــا بِالْخَلْقِ مِنَ الْحَاجَـــةِ» [المجلسيّ، بحار الأنـــوار، ج 75، ص 262]. ومثله ما ســـيأتي عن الإمام الحسين : «كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِما هُوَ في وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ».

وجاء عن الإمام السجّاد : «اللهُ هُوَ الَّذِي يَتَأَلَّهُ إِلَيْهِ عِنْدَ الْحَوَائِجِ وَالشَّدَائِدِ كُلُّ مَخْلُوقٍ عِنْدَ انْقِطَاعِ الرَّجَاءِ مِنْ كُلِّ مَنْ هُوَ دُونَهُ، وَتَقَطُّعِ الْأَسْبَابِ مِنْ جَمِيعِ مَا سِوَاه» [الصدوق، التوحيد، ص 4].

4 ـ برهان الصدّيقين

الصدّيق: هو الّذي لم يدع شيئًا ممّا أظهره باللسان إلّا حقّقه بقلبه و عمله [الجرجانيّ، التعريفات، ص 58] والصدّيقون اصطلاحٌ استخدمه صدر المتألّهين في حكمته المتعالية، وعنى به أولٰئك المتعمّقين الّذين لا يستندون في الاستدلال على ذاته ـ تعالى ـ إلّا به، وقال عن برهان الصدّيقين: «وهو سبيل الصدّيقين الّذين يستشـــهدون به ـ تعالى ـ عليه، ثمّ يستشـــهدون بذاته على صفاته، 136 وبصفاتـــه على أفعاله واحدًا بعد واحدٍ، وغير هٰـــؤلاء كالمتكلّمين والطبيعيّين وغيرهم يتوسّلون إلى معرفته ـ تعالى ـ وصفاته بواسطة اعتبار أمرٍ آخر غيره، كالإمكان للماهيّة، والحدوث للخلق، والحركة للجســـم، أو غير ذٰلك، وهي أيضًا دلائل على ذاته، وشـــواهد على صفاته، لٰكنّ هٰذا المنهج أحكم وأشرف» [صدر الدين الشيرازيّ، الحكمة العقليّة في الأسفار العقليّة الأربعة، ج 6، ص 13 و14].

وقد اختلف صدر الدين الشيرازيّ مع البرهان الّذي اخترعه ابن سينا بعد أن أشـــار إليه الفارابيّ كما ستأتي الإشارة إلى ذٰلك بعد قليل، وفيما يلي بعض الآيات الّتي أشارت إلى هٰذا البرهان:

قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [سورة فصّلت: 53].

وقال أيضًا: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [سورة الحديد: 3].

هٰذه الطائفة من الآيات الكريمة تشير إلى لحنٍ آخر ربّما يختلف عمّا ذُكر في الطوائف الأخرى، والّتي أشارت إلى آثار الذات المقدّسة؛ لأنّنا يمكن أن نفهم أنّ الذات المقدّسة فيها هي الفاعل في الهداية إلى مبدِع الوجود ومخترِع الأشياء، وهو ذاته - سبحانه - المُظهر لذٰلك من دون توسيط الخلق، والآثار والموجودات كما تقدّم في الآيات الّتي ذُكرت للتدليل على وجود الله.

وقد تقدّم أنّ المتكلّمين استعانوا بالحدوث على إثبات الصانع، وجعلَ قدماء الفلاسفة الحركة دليلًا على وجود علّة العلل، وبعض حكماء المسلمين سخّر الإمكان للبرهنة على وجود الواجب.

إلّا أنّ بعضهم برهن على وجود الصانع من دون توسيط شيءٍ من ذٰلك، بل ذهب إلى الاستدلال بالواجب على الواجب، وبالذات على الذات مستعينًا بهٰذا الطيف من الآيات.

وقد أشار الفارابيّ إلى هٰذه الآيات ملمّحًا إلى استفادة هٰذا البرهان منها بقوله: «لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض، وتعلم أنّه لا بدّ من وجودٍ بالذات، وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الوجود بالذات. فإن اعتبرت عالَم الخلق فأنت صاعدٌ، وإن اعتبرت عالَم الوجود المحض فأنت نازلٌ؛ تعرف بالنزول أن ليس هٰذا ذاك، وتعرف بالصعود أنّ هٰذا هٰذا، ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [الفارابيّ، فصوص الحكم، فص 18، ص 62 و63].

واستعان الشيخ ابن سينا أيضًا بهٰذه الآيات مبيّنًا صياغته في برهان الصدّيقين بعدما اعتمد على عنصر الموجود نفسه لإثبات الواجب بهٰذا البرهان. قال ابن

سـينا: «تنبيهٌ [في بيان ترجيح طريقة الإلٰهيّين على طريقة المتكلّمين والحكماء في إثبات واجـب الوجود]: تأمّل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأوّل ووحدانيّته وبراءته عن الصمات، إلى تأمّلٍ لغـير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبارٍ من خلقـه وفعله، وإن كان ذٰلك دليلًا عليه؛ لٰكنّ هٰذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجودٌ وهو يشهد بعد ذٰلك على سـائر ما بعده في الواجب. إلى مثل هٰذا أُشير في الكتاب الإلٰهيّ: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ. أقول إنّ هٰذا حكمٌ لقومٍ. ثمّ يقول: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَـهِيدٌ﴾. أقول: إنّ هٰذا حكمٌ للصدّيقين الّذين يستشهدون به لا عليه» [ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات، ص 102؛ انظر ابن سينا، كتاب النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص 547].

وقال الفاضل المقـداد (ت 826): «وتقريره أنّ هنـا موجودًا بالضرورة، فـإن كان واجبًا فهو المطلوب، وإن كان ممكنًا افتقر إلى مؤثّرٍ، فإن كان واجبًا فالمطلوب، وإن كان ممكنًا دار وتسلسل، وكلاهما محالٌ كما تقدّم، وقالوا: وهٰذه طريقةٌ شريفةٌ أُشـير إليها في الكتاب العزيز بقوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَـهِيدٌ﴾. (وتقريره: ألم يكف بربّك أنّه دليلٌ على كلّ شيءٍ) وهو برهانٌ لمّيٌّ؛ لأنّه استدلالٌ به تعالى على غيره [الفاضل المقداد، اللوامع الإلٰهيّة في المباحث الكلاميّة، ص 152 و153].

كذٰلـك اعتبر صدر الدين الشـيرازيّ أنّ هٰذا البرهان هو أكمل وأسـدّ البراهـين، بناءً على ما تبنّاه مـن قواعد وحدة الوجود وبسـطاته وأصالته، فقال: «وأسدّ البراهين وأشرفها إليه هو الّذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة، فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود، وهو سبيل الصدّيقين الّذين يستشـهدون به ـ تعالى ـ عليه، ثمّ يستشـهدون بذاته على صفاته، وبصفاته على أفعاله واحدًا بعد واحدٍ، وغـير هٰؤلاء كالمتكلّمين والطبيعيّين

وغيرهم يتوسّلون إلى معرفته - تعالى - وصفاته بواسطة اعتبار أمرٍ آخر غيره، كالإمكان للماهيّة، والحدوث للخلق، والحركة للجسم، أو غير ذٰلك، وهي أيضًا دلائل على ذاته، وشواهد على صفاته، لٰكنّ هٰذا المنهج أحكم وأشرف. وقد أُشير في الكتاب الإلٰهيّ إلى تلك الطرق بقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾» [صدر الدين الشيرازيّ، الحكمة العقليّة في الأسفار العقليّة الأربعة: ج 6، ص 13 و14]. والتقرير الّذي أورده الشيرازيّ لهٰذا البرهان بحاجةٍ إلى تأمّلٍ ودقّةٍ لفهمه، لا سيّما بعد الاختلاف في تفسيره على أكثر من صياغةٍ وعرضٍ. إلّا أنّ التفصيل في ذٰلك يخرجنا عن حدود هٰذه الدراسة.

وإلى جانب النصوص المتقدّمة هناك نصوصٌ روائيّةٌ أكدّت هي الأخرى على ظهور الخالق وحضوره في تفاصيل الكون؛ الأمر الّذي لا يحتاج إلى الاستدلال على إثباته سوى التأمّل في ذاته، ومن دون الحاجة إلى جعل وسائط بين الخالق وبين من يروم لقاءه والتعرّف عليه، وهٰذه النصوص عديدةٌ نذكر منها روايتين:

قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ: «اعْرِفُوا اللهَ بِاللهِ وَالرَّسُولَ بِالرِّسَالَةِ وَأُولِي الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» [الصدوق، التوحيد، ص 286].

وجاء في بعض فقرات دعاء عرفة المنسوب للإمام الحسين عليه السلام: «إِلٰهِي تَرَدُّدِي فِي الْآثارِ يُوجِبُ بُعْدَ الْمَزارِ، فَاجْمَعْنِي عَلَيْكَ بِخِدْمَةٍ تُوصِلُنِي إِلَيْكَ، كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِما هُوَ فِي وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ، أَيَكُونُ لِغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ ما لَيْسَ لَكَ، حَتّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهِرَ لَكَ، مَتَى غِبْتَ حَتَّى تَحْتاجَ إِلى دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ، وَمَتى بَعُدْتَ حَتَّى تَكُونَ الْآثارُ هِيَ الّتِي تُوصِلُ إِلَيْكَ» [القمّيّ، مفاتيح الجنان، دعاء عرفة، ص 425].

هويّة الأدلّة العقليّة الّتي أوردتها النصوص

يبدو أنّ توظيف النصوص الدينيّة للعقل في الاستدلال على إثبات الصانع ـ سواءٌ كان بشكلٍ مباشرٍ أو بغيره ـ أمرٌ لا محيد عنه، بل لا يمكن أن يرشد النصّ إلى أمرٍ دون الاستعانة بالعقل، كيف لا وهدف النصّ هو مخاطبة العقول ومحاكاة الألباب وإرشاد الأذهان؟ ولٰكن ما ينبغي أن يُسأل هنا هو: عن طبيعة هٰذا التوظيف وعن طريقة الاستخدام وماهيّة الاستدلال العقليّ الّذي وظّفته النصوص، وقد أشرنا في هٰذا البحث إلى أنّ الاستدلال العقليّ الّذي ذُكر فيها ليس على سبيل البرهان المنطقيّ والدليل الفلسفيّ، ونقصد بهٰذه الإشارة أنّ القرآن الكريم كتاب هدايةٍ وإرشادٍ، فهو غير معنيٍّ باستعراض ما يقصد على الطريقة والسبيل الّذي ذكره بعض من استنبط وبيّن وشرح بعض النصوص على هيئة القياسات المنطقيّة الصرفة، وإنّما احترزنا عن ذٰلك لأنّنا نرى في بعضها على الأقلّ لونًا من التكلّف في استعراض المعطيات العقليّة الّتي أوردتها النصوص للدلالة على إثبات الصانع.

وهٰذا واضحٌ لا سيّما في النصوص القرآنيّة والروايات السابقة الّتي تعرّضت لموضوعة إثبات الصانع، ويسوغ لنا القول هنا إنّ أقصى ما يمكن نعت تلك الاستدلالات بأنّها طرقٌ خاصّةٌ استخدمها النصّ بحسب مقتضيات المناسبة والزمان؛ للإرشاد إلى مراده، وهو هنا إثبات وجود الله اعتمادًا على مسلّماتٍ ذهنيّةٍ ودعائم عقليّةٍ راسخةٍ. أجل، حاول الحكماء والمتكلّمون والمفسّرون وضع تلك الدلالات النصوصيّة في قوالب تحاكي قناعاتهم وفهمهم ومنهجهم للبرهنة على إثبات الصانع، يقول ابن سينا في تعداد أقسام الحكمة النظريّة: «وحكمةٌ تتعلّق بما وجوده مستغنٍ عن مخالطة التغيّر، فلا يخالطه أصلًا، وإن خالطه فبالعرض، لا أنّ ذاته مفتقرةٌ في تحقيق الوجود إليه، وهي الفلسفة الأوّليّة، والفلسفة الإلٰهيّة جزءٌ منها، وهي معرفة الربوبيّة، ومبادئ هٰذه

الأقســـام الّتي للفلسفة النظريّة مســـتفادةٌ من أرباب الملّة الإلٰهيّة على سبيل التنبيه، ومتصرّفٌ على تحصيلها بالكمال بالقوّة العقليّة على ســـبيل الحجّة» [ابن سينا، عيون الحكمة، ص 17].

وتبـــقى كلّ المحاولات الّتي تعاطت مع النصّ الديـــنيّ لإثبات وجود الإلٰه عقليًّا محاولاتٍ جديرةً بالاهتمام والمذاكرة، وقابلةً للتساؤل والاستدراك.

إلّا أنّنا نتســـاءل عن هٰذه الصياغة الخاصّة الّتي استخدمتها النصوص، هل يمكن لنا أن ننعتها بنعـــتٍ أو نَصِفها باصطلاحٍ يمكن من خلاله وضع طبيعة البرهنة على إثبات وجوده في النصّ الدينيّ في قالبٍ معيّنٍ ومفهومٍ خاصٍّ نستطيع تداوله في ميدان البحث والمناقشة؟

وفي جواب ذٰلك يمكننا القول: وبناءً على القاعدة العامّة للاستدلال، لا بدّ أن يكون لكلّ برهانٍ حدٌّ وســـطٌ لإثبات مطلوبه، فقد استدلّ المتكلّمون لإثبات وجـــود الله عن طريق حدوث العالم، واتّخذوه واســـطةً للوصول إلى ذٰلـــك؛ على اعتبار أنّ الله ـ تعالى ـ هو محدِث الأشـــياء، في حين اســـتعان الأرسطيّون بالحركة بناءً على أنّ كلّ حركةٍ تتطلّب محرّكًا، وكلّ المحرّكين يجب أن ينتهوا إلى محـــرّكٍ واحدٍ غير متحرّكٍ، وبذٰلـــك أثبتوا وجود الله، وفي كلّ هٰذه الاستدلالات وما شابهها اتّخذ عالم المخلوقات واسطةً في الاستدلال يتمّ الانتقال فيه من الشـــاهد إلى الغائب ومن العيان إلى الخفاء. [انظر: الطباطبائيّ، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ج 2، ص 648 و649]

أجل ما يبدو من النصوص المتقدّمة أنّها اســـتعانت لتبرهن على المقصود بشـــهودٍ عيانيّةٍ تدلّل على أمورٍ مخفيّةٍ خارج إدراك الحواسّ وتوظيف الوسائط المشـــتركة بين الشـــاهد والغائب؛ لتبرهن على ما للأخير مـــن خصوصيّةٍ، فموضوع النظم مثلًا وتكامل الخلقة وجمال الطبيعة أمرٌ مشـــهودٌ بيّنٌ وظّفته النصوص للوصول إلى وجود الخالق وجماله وبهائه استعانةً بالعقل الّذي يحكم بالملازمة بين النظم والناظم.

الخاتمة

هناك فئتـــان من المفسّرين لاحظتا الدليل العقليّ على وجود الله في القرآن الكريم، لٰكنّهما اختلفتا في توظيفه حسب ما تفهمانه من النصّ القرآنيّ:

الأولى: وهي الفئة الّتي كانت مهتمّةً بالجانب الكلاميّ العقديّ، اعتبرت أنّ هناك آياتٍ قرآنيّةً عديدةً تهدف إلى إثبات وجود الله، وصاغوها على شكل براهـــين عقليّةٍ قد تتفرّع إلى براهين مختلفـــةٍ ومتنوّعةٍ وقد تعود إلى براهين عقليّةٍ محدودةٍ كعودة بعض البراهين إلى برهان النظم.

الثانية: اعتبرت النـــصّ القرآنيّ خاليًا من القصديّـــة والغرضيّة لإثبات الصانع، بل حســـب هٰذا النصّ فإنّ أمر وجود الله أمرٌ مفروغٌ عنه مسلّمٌ به لا حاجة للخوض في إثباته والبرهنة عليه. وأرجعت كلّ البراهين الّتي زعمتها الفئة الأولى إمّا إلى قصديّة إثبات التوحيد وتنزيهه من الشرك، وإمّا أنّها ليست معروضةً في النصّ القرآنيّ بشـــكل براهين، فالمفسّرون هم من قام بليّ عنقها وتقعيدها على شـــكل براهين عقليّةٍ فلســـفيّةٍ أو كلاميّةٍ عَقَديّةٍ عبر ضميمة بعض المقدّمات المنطقيّة. [انظر: مصباح يزدي، معارف القرآن، ص 26]

وربّما يكون الوصـــول إلى نتائج أكثر جدوىً في تحديـــد موقفٍ كلّيٍّ إزاء توظيـــف النصّ القرآنيّ والنصوص الروائيّة للاســـتدلال العقليّ للتدليل على وجود الله واستيضاح رؤيته بعد ملاحظة أمرين:

الأوّل: ينبغي دراسة الأبعاد والقيود والمرحلة الّتي أحاطت بالنصوص المراد توظيفهـــا لهٰذا الغرض والفئة المخاطبة الّتي اســـتهدفتها، وليس ملاحظتها بنحوٍ تجريديٍّ مقفلٍ حتّى يتســـنّى للباحث معرفة طبيعة القصديّة القرآنيّة بشكلٍ أكثر وأوضح.

الثاني: أنّ قـــراءة الآيات والروايات الّتي اســـتُدِلّ بها على إثبات ونفي ما نحن فيه من دون قراءة وتفسير الآيات الأخرى أو الغفلة عن مقاصد النصّ

القــرآنيّ العامّة، قد يخلّ في الوصول إلى نتائج واضحةٍ في مثل هٰذه البحوث، ومن الملاحــظ أنّ الآراء الّتي تناولت النصّ للبرهنة على اســتخدام العقل في إثبــات وجود الله قد أخذت أكثر الآيــات القرآنيّة بطابعٍ تجزيئيٍّ منفردٍ، وليــس بطريقةٍ موضوعيّةٍ توحيديّةٍ، فقد يكون تناول الآيات المتعرّضة لهٰذا الموضوع وربط مدلولات بعضها ببعضٍ أجدى في خلق تفســيرٍ وبيانٍ قرآنيٍّ موحّدٍ إزاءه. [انظر: الصدر، المدرسة القرآنيّة، ص 10 ـ 12]

ومن الواضح أنّ التفصيل أكثر في كلا الأمرين وما يتعلّق بهما من القولين السابقين يخرجنا عن محلّ البحث في هٰذه الدراسة؛ لأنّ بعض ما ذُكرَ مرتبطٌ بعلوم القرآن وفلسفة التأويل، فيمكن بسط الحديث عن ذٰلك هناك.

ولٰكنّ ما لا يمكن إنكاره هنا أنّ النصّ بوصفه مصدرًا معرفيًّا أرشد العقل بشــكلٍ جليٍّ في التدليل على الخالق وآثاره ونعمه، وربّما يكون من السذاجة التشــكيك في أصل ذٰلك، فإنّــه حثّ العقول على التدبّــر في أسرار الخلق وألغازها، وإن اختلفت الســبل والطرق في بيان ذٰلك، وهي طرق اختصّ بها القرآن للتدليل على قضاياه ومقاصده.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

1. ابن حزمٍ الأندلسيّ، أبــو محمّدعلي، الفصل في الملــل والأهواء والنحل، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، 1416 هـ.
2. ابن رشـــد، محمّد بن أحمد، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، تقديم: محمد عابد الجابري، مركز دراســات الوحدة العربيّة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى: 1998 م.
3. ابن رشـــد، محمّد بن أحمد، فصل المقال وتقرير ما بــين الشريعة والحكمة من الاتّصال، دار المشرق، بيروت ـ لبنان، 2001م.
4. ابن رشـــد، محمّد بن أحمد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتّصال، مركز دراســات الوحدة العربيّة، بيروت ـ لبنـــان، الطبعة الثالثة: 2002 م.
5. ابن رشـــد، محمّد بن أحمد، تهافــت التهافت، دار الفكــر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى: 1993 م.
6. ابن سينا، أبو عليٍّ حســين بن عبد الله، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، منشورات جامعة طهران، م1378ش.
7. ابن ســينا، أبو عليٍّ حسين بن عبد الله، الإشــارات والتنبيهات، نشر بلاغة، 1377ش.
8. ابن ســينا، أبو عليٍّ حســين بن عبد الله، الشــفاء (الإلهيّات) مكتبة آية الله المرعشيّ، 1373ش.
9. أبو ريدة، محمّد عبد الهادي، رســائل الكندي الفلســفيّة، القسم الأوّل، دار الفكر العربيّ، القاهرة ـ مصر، الطبعة الثانية: 1978 م.

10. الأحسائيّ، محمّد بن أبي جمهورٍ، كشف البراهين في شرح رسالة زاد المسافرين، مؤسّسة أمّ القرى (دار الهدي)، الطبعة الأولى: 2001 م.
11. البحرانيّ، يوسف، الحدائق الناظرة، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قمّ، 1374ش.
12. بهشـــتى، د. محمد، خدا از ديدگاه قرآن، بنياد نشر آثار و انديشه‌هاى آيت الله شهيد دكتر بهشتى ـ تهران، 1387 ش.
13. جوادي آملي، عبد الله، نظريّة المعرفة في القرآن، ترجمة دار الإسراء للتحقيق والنشر، دار الصفوة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى: 1996 م.
14. حسين زاده، محمد، معرفت دينى، عقلانيت و منابع، مؤسّسه‌ى امام خمينى، الطبعة الأولى: 1389.
15. الحلّيّ، الحســن بن يوسف، كشف المراد، تحقيق: حســن زاده آملي، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم ـ إيران، الطبعة الرابعة: 1413 هـ.
16. خرميان، جــواد، قواعد عقلى در قلمرو روايات، دار الســهروردي للبحوث والنشر، الطبعة الأولى: 1388 ش.
17. الداماد، محمدباقــر، التعليقة على كتاب الكافي، تحقيق: مهدي رجائي، مطبعة الخيّام، 1387ش.
18. الرازيّ، أبو بكرٍ ، محمّد بن زكريّا، الرســائل الفلسفيّة، دار الآفاق الجديدة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الخامسة: 1982.
19. الرازيّ، محمّد فخر الدين، تفسير مفاتيح الغيب، دار الكتب العلميّة بيروت، الطبعة الأولى: 1421هـ ـ 2000 م.
20. الرازيّ، محمّد فخر الدين، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة: 1420 هـ.
21. الــرازيّ، محمّد فخر الديــن، المطالب العالية من العلــم الإلٰهيّ، دار الكتاب العربيّ، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى: 1407 هـ.
22. الرازيّ، محمّد فخر الدين، شرح الإشــارات والتنبيهات، تقديم الدكتور نجف

زاده، منتدى الآثار والمفاخر الثقافيّة، طهران ـ إيران، الطبعة الأولى: 1426 هـ.

23. رباني گلپايگاني، علي، الإلٰهيّات في مدرسة أهل البيت، لوح محفوظ، قم ـ إيران، الطبعة الأولى: 2000 م.

24. زينة، حسني، العقل عند المعتزلة، دار الآفاق الجديدة، بيروت ـ لبنان، الطعبة الأولى: 1978 م.

25. الصدر، محمدباقر، الرسول ـ المرسل ـ الرسالة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، 1992 م.

26. الصدر، محمدباقر، المدرسة القرآنيّة، دار الكتاب الإسلاميّ، الطبعة الثانية: 2013.

27. صدر الدين الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، دار إحياء التراث، 1998م.

28. الصدوق، أبو جعفرٍ محمّد بن عليّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قمّ ـ إيران، الطبعة الأولى: 1398 هـ.

29. الطباطبائيّ، محمدحسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، تعليق وتقديم: مرتضى مطهّري، ترجمة: عمّار أبو رغيف، المؤسّسة العراقيّة للنشر والتوزيع، 2003م.

30. الطباطبائيّ، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، اسماعيليان، قم ـ إيران، الطبعة الثانية: 1413 هـ.

31. الطبرسيّ، أحمد بن عليّ، الاحتجاج، نشر المرتضى، مشهد ـ إيران، الطبعة الأولى: 1403 هـ.

32. العريفي، سعود بن عبد العزيز، الأدلّة العقليّة النقليّة على أصول الاعتقاد، دار علم الفوائد، مكّة المكرّمة ـ السعوديّة، الطبعة الأولى: 1419 هـ.

33. الغزاليّ، أبو حامد محمّد بن محمد، القسطاس المستقيم، الموازين الخمسة

للمعرفـــة في القرآن، قراءة وتعليق: محمود بيجو، المطبعة العلميّة، دمشـــق ـ سوريا، 1993 هـ

34. الفـــارابيّ، أبو النصر بن محمّـــد بن طرخان، كتاب الحروف، تحقيق: محســـن مهدي، دار المشرق: بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية: 1986 م.

35. الفـــارابيّ، أبو نصر محمّد بن طرخان، فصـــوص الحكم وشرحه، منتدى الآثار والمفاخر الثقافيّة.

36. الفاضـــل المقداد، جمال الدين، اللوامع الإلهيّـــة في المباحث الكلاميّة، مكتب النشر الإسلاميّ، قم ـ إيران، الطبعة الثانية: 1422 هـ

37. الفيّاض اللاهيجيّ، عبد الرزّاق علي بن الحســـين، شوارق الإلهام، منشورات المهدوي، أصفهان ـ إيران، 1372ش.

38. القاضي عبد الجبّار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الدار المصريّة، القاهرة، تحقيق جورج قنواتي، 1965 م.

39. كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، عويدات للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان: 1978م.

40. المجلسيّ، محمدباقر، مؤسّسة الوفاء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية المصحّحة 1403 هـ

41. مجموعةٌ من الباحثين، درآمدى بر تاريخ فلســـفهٔ اسلامى، سمت ومؤسسهٔ امام خمينى، قمّ ـ إيران، الطبعة الثالثة: 1395 ش.

42. مصباح يزدي، محمدتقي، معارف القرآن، تعريب، عبد المنعم الخاقانيّ، الدار الإسلاميّة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية: 1988.

43. مصباح يزدي، محمدتقي، أصول المعارف الإنسانيّة، جمعيّة المعارف الإسلاميّة الثقافيّة، الطعبة الأولى: 2001 م.

44. مطهّرى، مرتضى، مقدمه بر جهانبينى اسلامى، انشارات صدرا، قم ـ ايران، 1384ش.

45.مطهّرى، مرتضى، مجموعه آثار شهيد مطهرى، صدرا، تهران ـ ايران، چاپ هشتم: 1377 ش.

46.المظفّر، محمّدرضا، المنطق، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم ـ إيران، الطبعة الثالثة: 1424 هـ.

47.مكارم الشيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزّل، مدرسة الإمام عليّ بن أبي طالبٍ عليه السلام، الطبعة الأولى، التصحيح الثالث: 1426 هـ.

دراسة نقديّة للآراء النافية لدور العقل في معرفة الإله.. كانط نموذجًا

د. محمدعلي اردكان

الخلاصة

يعدّ كانط من العلماء الّذين ركّزوا على مســألة المعرفة ونقدوا من خلالها العقــل، وقد عَدّ كانط العقل النظريّ غير مجدٍ ولا فعّالٍ في معرفة الإلٰه. ولمّا كانــت رؤيته هٰذه، نتيجة منطقيّة لنظريّته المعرفيّة، فقد ســلّط كاتب هٰذه الســطور الضوء على آراء كانط المعرفيّة بالمنهج الوصفيّ ـ التحليليّ، ثمّ تطرّق في المرحلة التالية إلى دور العقل في معرفة الإلٰه عند كانط. لقد سلك الكاتب في هٰذا البحث الّذي بين أيديكم منهجًا ينتقد فيه آراء كانط المعرفيّة في مجال دور العقل النظريّ في معرفة الإلٰه، مع غضّ النظر عن برهان كانط الأخلاقيّ على وجود الإلٰه، ورؤاه في فلســفة الأخلاق. وأمّا العقلانيّة العلمانيّة لكانط فقد بُحثت ونوقشت في مجالين:

النقد العامّ، أي النقد الّذي وُجّه إلى النظام المَعرفيّ لكانط.

النقد الخاصّ، أي النقد الّذي وُجّه إلى قراءة كانط الخاصّة لبراهين وجود الإلٰه.

المفردات الدلاليّة: كانط، نظريّة المعرفة، نقد العقل المحض، معرفة الإلٰه، البرهان الوجوديّ، برهان الإمكان، البرهان الطبيعيّ ـ الكلاميّ.

مقدّمةٌ

إنّ أحد الأسئلة الأساسيّة الّتي يطرحها الإنسان ـ منذ بداية خلقه ـ هو سؤالُه عن المبدإ، ومع أنّ عقل الإنسان لا يستطيع إدراك كنه ذات الباري تعالى بسبب محدوديّته، بيد أنّه يستطيع باستخدام نعمة العقل إدراك بعض صفات الله ـ جلّ في علاه ـ ككونه واجب الوجود، وأنّه كاملٌ مطلقٌ، وأنّه الخالق والناظم والمحرّك غير المتحرّك وغير ذٰلك. ومن خلال نافذة العقل ومراجعة المتون الدينيّة يمكن تطبيق تلك الصفات عليه سبحانه. ولقد بُحثت هٰذه القابليّة في الفلسفة الإسلاميّة وعلم الكلام والعرفان الإسلاميّ وكذٰلك في الفلسفة الغربيّة.

ويعدّ كانط (1724ـ1804) من أهمّ الفلاسفة الغربيّين في القرون الثلاثة الأخيرة، ومن خلال آرائه المعرفيّة يتّضح لنا أنّه يرى العقل المحض عاجزًا عن إثبات وجود الخالق، فلجأ إلى العقل العمليّ؛ ومن هنا يمكن أن نعدّ كانط من الوجوه البارزة والمؤثّرة في موضوع معرفة الإلٰه في الفلسفة الغربيّة. ومع أنّ المدارس النافية لدور العقل في معرفة الإلٰه بيّنت آراءها استنادًا إلى مبانيها وأصولها الخاصّة، بيد أنّه بالنظر إلى التأثير الواضح لكانط في تاريخ الفلسفة الجديدة للغرب من ناحيةٍ [Copleston, A history of philosophy, v.4, p.54]، وإلى الأهمّيّة الّتي تحظى بها فلسفة كانط على صعيد نظريّة المعرفة، خصوصًا في موضوع دور العقل في معرفة

الإلٰه، ركّز هٰذا البحث الّذي بين أيديكم على تبيين ومناقشة أفكار كانط فيما يتعلّق بدور العقل في معرفة الإلٰه مستخدماً المنهج الوصفيّ ـ التحليليّ.

وقد بدت لكانط ضرورة المسألة الّتي نحن بصددها حين رأى نفسه في مواجهة الأزمة المعرفيّة في الفلسفة الأوربيّة؛ إذ كانت في عصره نحلتان من العقلانيّين ـ مع اتّجاهات فلسفيّةٍ مختلفةٍ للفلاسفة كغوتفريد لايبنتس (Gottfried Wilhelm Leibniz / 1646-1716) وباروخ سبينوزا (Baruch Spinoza / 1632-1677) ونيقولا مالبرانش (Nicolas Malebranche / 1638-1715) ـ والتجربيّين كديفيد هيوم (David Hume / 1711-1776)؛ وكانت هٰذه الأزمة متجسّدةً في مسائل مثل العلاقة بين الذهن والعين (الخارج)، وفي مسائل ماوراء الطبيعة (ميتافيزيقا) بصورةٍ كلّيّةٍ؛ إذ وصلت الأمور فيها إلى تعارضٍ واضحٍ بين الفلاسفة، وقد وَصف كانط وضعيّة البحث في ما وراء الطبيعة في عصره قائلًا:

«مرّ عصرٌ كانت [علوم] ما وراء الطبيعة تُلقّب بملكة العلوم... أمّا الآن فقد تغيّرت الأحوال، فأذلّها الزمان وصارت كعجوزٍ تنتظر أجلها كهيكوبا(*) (Hecuba / Ἑκάβη) الّتي كانت تصرخ [وتعاتب الزمن] قائلةً: وا حسرتاه على أيّام المجد! لقد كنتُ مع بنين وبناتٍ كثرٍ كنت أعوّل عليهم، وها أنا ذي مشرّدةٌ مسكينةٌ غريبةٌ!» [Kant, Critique of Pure Reason, A IX؛ كانط، تمهيدات، ص 9].

ومن أجل أن يتهرّب كانط من التحدّي بين العقلانيّة والتجربة من جهةٍ وبين ما وراء الطبيعة في عصره من جهةٍ أخرى، أكّد على الدور الأساسيّ الّذي تلعبه البنية الذهنيّة في اكتساب المعرفة، مع أنّه عدّ التجربة أوّل المعرفة، واعتَقد أنّه «لا شكّ في أنّ كلّ المعرفة تبدأ مع التجربة الحسّيّة ... بيد أنّه لا يلزم أن تكون المعرفة في كلّ مراحلها ناشئةً عن التجربة» [Kant, Critique of Pure Reason, B 1].

(*) زوجة أفريام، فقدت زوجها وأبناءها في حرب طروادة.

ورأى كانط أنّ المذهب التجريبيّ لهيـــوم ونقده لأمورٍ كالعلّيّة والضرورة والكلّيّة أيقظه من "سباتٍ عميقٍ" (Dogmatic Slumber)، واضطرّه إلى الولوج في بحث إمكان العلم الطبيعيّ. [كانط، تمهيدات، ص89]

وكان كانط يتصوّر أنّه قد خدم علم الكلام من خلال فلســفته النقديّة، وأنّه حفظه من الاعتراضات الناشــئة عن القطعيّة في الفكر [المصدر الســابق، ص 9]. إنّ المســألة الرئيســة في فلســفة كانط النقديّة (Criticism) هي: ما إمكانيّة الذهن البشريّ في الوصول إلى المعرفة؟ وما مدى نجاحه في ذٰلك؟ وما هو دوره وتأثيره في المعرفة؟

لقد ســعى كانط في كتابه "نقد العقل المحــض" (Kritik der reinen Vernunft) أن يُسقط الشكّ المعرفيّ في النظام التجريبيّ لهيوم [المصدرالسابق، ص 153]، ويقبل اعتبار المعرفة، ويُثبت عدم إمكانيّة ما وراء الطبيعة.

وكان كانط من خلال مشــاهدته للتقدّم الحاصــل في العلوم التجريبيّة بصدد إيجاد إجابةٍ عن الســؤال التالي: هل يمكن أن يكون ما وراء الطبيعة علمًــا كالطبيعيّات والرياضيّات؟ وهل يمكن لمــا وراء الطبيعة أن يرتقي إلى مرتبة (العلم) أساسًا؟ [Kant, Critique of Pure Reason, B XVI؛ Copleston, A history of philosophy, v.6, p.224]

ولقد فهم كانط بشــكلٍ صحيحٍ أنّ الســير وفق المذهب التجريبيّ لهيوم سيؤدّي إلى إنكار المعرفة. ومع التمسّــك برؤيته المبتنية على حصر الحصول على المعرفــة بالتجربة، وإلى جانــب [إقرار كانط] بالقضايــا التحليليّة(*)

(*) على أســاس ما بيّنه كانط في كتابه (نقد العقل المحض) تكون العلاقة بين الموضوع والمحمول بطريقتين: إمّــا أن يندرج المحمول في الموضوع أو يقع المحمول خارج مفهوم الموضوع تمامًا على الرغم من ارتباطه به. وقد أســمى كانط الحكمَ في الحالة الأولى تحليليًّا وفي الحالة الثانية تأليفيًّا ويصف الأحكام من النوع الأوّل بأنّها أحكامٌ شــارحةٌ لا يضيف المحمولُ فيها شــيئًا إلى مفهوم الموضوع، على العكس من الأحكام الثانية، فهي موسِّــعةٌ ولا يمكن اســتخلاص المحمول من الموضوع عن طريق التحليل. [Kant, Critique of Pure Reason, A 7 =B 11].

القَبليّة(*) (مثل «جميع الأجسام ممتدةٌ») والقضايا التأليفيّة البعديّة (مثل «جميع الأجسام ثقيلةٌ)؛ أقرّ كانط بنوعٍ ثالثٍ من القضايا أسماها «القضايا التأليفيّة القبليّة» مثل (12=5+7)، وهو ما أنكره الوضعيّون المنطقيّون وعدّوه عديم المعنى. وقد عدّ كانط قضيّة وجود الإلٰه قضيّةً من النوع الثالث؛ لأنّها قضيّةٌ تتعلّق بعالم الواقع، ومن هنا فإنّها قضيّةٌ تأليفيّةٌ، ولأنّ إثباتها غير مشروطٍ بتأييد التجربة، فإنّها قضيّةٌ ضروريّةٌ، ومن هنا فإنّها قضيّةٌ قبليّةٌ.

وكان كانط قد طرح بحث (الجدل المُجاوز. Transzendental) بهدف الإجابة عن كيفيّة كون هٰذا الحكم التأليفيّ القبليّ ممكنًا في ما وراء الطبيعة، وكيف يمكن أن نعدّه صحيحًا ومعتبرًا؟ [هارتناك، نظريّه معرفت در فلسفه فلسفة كانط، ص 23_37]

وكان كانط قد طرح قبل هٰذا موضوع المفاهيم المحضة للفاهمة، أي المفاهيم العارية عن المحتوى التجريبيّ، بوصفها استنتاجًا مُجاوزًا، وسعى إلى تبيين ابتناء المعرفة على المقولات (Categories) الاثنتي عشرة، وحاول توجيه استخدامها بوصفها شرطًا لازمًا للحصول على المعرفة. [المصدر السابق، ص 73 و74]

وقد قام كانط بتنظيم مقولاته الاثنتي عشرة على أساس صور الأحكام المصنّفة في أقسامها الأربعة وهي الكمّيّة والكيفيّة والإضافة والجهة، واعتقد كانط أنّ مقولات الوحدة والكثرة والإجمال مستقاةٌ بالترتيب من الأحكام الكلّيّة والجزئيّة والمفردة؛ وأنّ مقولات الواقعيّة والسلب والحصر مستقاةٌ بالترتيب من الأحكام الإيجابيّة والسلبيّة والعدوليّة. وكذٰلك يمكن الوصول من خلال الأحكام الحمليّة والشرطيّة الاتّصاليّة والانفصاليّة إلى مقولات الجوهر والعلّيّة والمشاركة (التبادل)، ومن خلال الأحكام الاحتماليّة والإخبارية والقطعيّة إلى مقولات (الإمكان والامتناع) و(الوجود والعدم)

(*) يعني ليست حكمًا يعود إلى التجربة.

و(الضرورة والإمكان الخــاصّ)(*) [المصدر الســابق، ص 55 ـ 86]، وأمّا الكيفيّة الّتي اســتُخرجت وفقها المقولات الاثنتي عــشرة فيتطلّب بحثها مجالًا آخر. ولٰكن إذا أردنا نموذجًا عن مقولة العلّيّــة فيمكننا القول إنّ صدور الحكم الــشرطيّ في قضية "إذا هطل المطر ابتلّــت الأرض" غير ممكنٍ بدون مفهوم العلّيّة، ولو لم يكن مفهوم العلّيّة فإنّ الشيء الوحيد الّذي يمكن إدراكه هو تعاقب الزمان، وليس شيئًا أكثر من ذٰلك؛ ولهٰذا فإنّ النظام المنطقيّ للقضايا الشرطيّة وصورتها مبيّنان لمقولة العلّيّة. [المصدر السابق، ص 68]

والمسألة المهمّة الّتي صرّح بها كانط مرارًا هي أنّ المقولات المذكورة صالحةٌ للاســتخدام في نطاق الزمان والمكان؛ فإذا كان ثمّة شيءٌ خارج نطاق الزمان والمــكان فلا يمكن أن نحصل على معرفةٍ حوله [من خلال المقولات المشــار إليها آنفًا]. [المصدر السابق، ص 120] وبعبارةٍ أخرى فإنّ الزمان والمكان في فلسفة

(*) جدول مقولات كانط:

من حيث...	الأحكام	المقولات	المثال (ليس من كانط بالضرورة)
الكمّيّة	الكلّيّة	الوحدة	كلّ الناس يموتون
	الجزئيّة	الكثرة	بعض الكتب مفيدةٌ
	المفردة (الشخصيّة)	الإجمال	كانط فيلسوفٌ
الكيفيّة	الإيجابيّة	الواقعيّة	الإنسان يموت
	السلبيّة	السلب	ليس الجوّ باردًا
	العدوليّة	الحصر	النفس لا مادّيّة
الإضافة	الحمليّة	الجوهر	رئيس المؤسسة أو نائب رئيس المؤسسة يعلن موعد الجلسة
	الشرطيّة الاتّصاليّة	العلّيّة	إذا هطل المطر ابتلّت الأرض
	الشرطيّة الانفصاليّة	المشاركة (التبادل)	النجّار أو البنّاء يعمل غدًا في هذا المحل.
الجهة	الاحتماليّة	الإمكان	عمري قد يتجاوز مئة سنة
	الإخباريّة	الوجود	وُلد كانط سنة 1724
	القطعيّة	الضرورة	"أ" "ب" بالضرورة

كانط يمثّلان الأســـاس في المعرفة؛ ولذٰلك فإنّ الأشــياء الّتي تعلق في شبكة ذهن المُدرِك هي الأشياء المحدودة بالزمان والمكان.

وعلى هٰذا الأســـاس فإنّه لا يمكن إصدار أيّ حكمٍ دون اســـتعمال هٰذه المفاهيم، فالمقولات بوصفها شرطًا لازمًا للمعرفة لها دورٌ أســـاسٌ في نظريّة كانط المعرفيّة، وجديـــرٌ بالذكر أنّ هٰذه المفاهيم لم تأت عن طريق التجربة، بل إنّها شرطٌ وفرضٌ مســـبقٌ لفهم التجربة، وتطلق هٰذه المقولات في النظام المعـــرفيّ لكانط على المعطيات الزمانيّة والمكانيّة. ولا يمكن حصول أيّ معرفةٍ دون العيان (الحدس)(*) والفاهمة الّتي تعمل على استعمال المفاهيم (المقولات الاثنتي عشرة) وإطلاقها على المشـــهود لإصدار الحكم. وباعتقاد كانط، إنّ المفاهيم بدون المحتـــوى فارغةٌ، وإنّ العيان بـــدون المفاهيم أعمى. [Kant, Critique of Pure Reason, A 51 =B 75]

155

ومن الجدير بالذكر أنّ كانط في نظريّة المعرفة - وبحســـب ادّعائه - لم يكن مثاليًّـــا محضًا، بل إنّه تطرّق إلى ردّ هٰذه الرؤيـــة ونفيها في كتابه (نقد العقل المحض). ويرى كانط أنّ مادّة المعرفة تؤمّن من الخارج ثمّ تأخذ طريقها نحو النظام الذهنيّ للشـــخص؛ ولذٰلك فإنّ كلّ المعرفة لا تتمحور على الشخص، كما أنّها لا توجد في الواقع بكاملها؛ بل لا يمكن معرفة الواقع كما هو بسبب وجود البنى الذهنيّة المختلفة، ومثال ذٰلك الشـــخص الّذي يضع نظّارةً ملوّنةً على عينيه؛ إذ يرى الأشـــياء باللون الّذي تعكسه النظّارة لعينيه، وليس له رؤية الأشياء كما هي، وستوضّح هٰذه المسألة فيما سيأتي من بحوثٍ.

(*) intuition = Anschauung. يبدو أنّ المقصـــود من هٰذا المصطلح في عبارات كانط هو الإدراك المباشر بدون الاســـتدلال، وتُرجم بأشـــكالٍ مختلفةٍ كالعيان والشـــهود والحدس والمشاهدة والبداهة و..

الانقلاب الكوبرنيكوسيّ لكانط

وكمـا أنّ كوبرنيكـوس (Mikołaj Kopernik) انقلـب على نظريّة مركزيّة الأرض بطرحه لنظريّة مركزيّة الشمس، فإنّ فيلسوف كونيغسبرغ (Königsberg) ـ أي كانط ـ انقلب على نظريّة مطابقة المعرفة للخارج بطرحه نظريّة فهم الأشـياء على أساس النظام الذهنيّ للإنسـان [Kant, Critique of Pure Reason, B XVI؛ كانـط، تمهيـدات، ص 133 و134]، إذ وضع كانط «الواقعيّة الّتي تصنعها القوى الإدراكيّة للإنسان» محلّ «الواقعيّة المستقلّة عن الإدراك» في المعرفة الإنسانيّة. والمسـألة الملفتة للنظر هنا هي أنّ كانط ـ وعلى أساس رؤيته الخاصّة في المعرفة الإنسـانيّة لنفس الأمـر والظواهر المختلفة ـ يعدّ (عالم العين) العالم الّذي يصنعه الذهن والقوى الإدراكيّة للإنسان؛ إذ يعتقد أنّ الشيء في نفسـه (Noumena) لا يُتصوّر، بـل ولا يمكن معرفته [Kant, Critique of Pure Reason, A 30]. إذن كانت نتيجة الانقلاب الكوبرنيكوسيّ عدم إمكان إدراك الواقع كما هو.

وبـدل أن يعدّ كانط الأخـلاق مبتنيةً على الدين وعلى مـا وراء الطبيعة، اعتقد أنّ الدين ابتني على الأخلاق، وحاول أن يصل إلى نتائج كخلود النفس والاختيار والإله من خلال الأحكام الأخلاقيّة. [كانط، دين طبيعي، ص 299 و300]

كان كانـط يعتقد بوجوب ترك (المعرفة الجزميّـة الميتافيزيقيّة)؛ ليمكن فسح المجال للإيمان [Kant, Critique of Pure Reason, B XXX]، وقد شرح بشـكلٍ مفصّلٍ ابتناء ما وراء الطبيعة على الأخـلاق ـ وليس العكس ـ في كتابه نقد العقل العمـليّ (Critique of practical reason). وقد ألقت هٰذه الرؤية بظلالها على آراء سـورين كيركغور (Søren Kierkegaard / 1855ـ 1813) الفيلسـوف الوجوديّ المعروف، الّذي يقولها صراحةً: «إنّ فيلسـوفي المفضّـل هو كانـط» [Mircea Eliade, The Encyclopedia of Religion, v.11, p.299]. ولا يخفى هٰذا التأثير على المطّلعين على أفكار كيركغور.

ويـــرى كانط أنّ القضايـــا الرياضيّة قضايا تأليفيّةٌ قبليّـــةٌ، وكذا أصول الطبيعيّات قضايا تأليفيّةٌ قبليّةٌ لأنّ مقولات الفاهمة هي الفروض المســـبقة لـــكلّ إدراكٍ. وأمّا ما بعد الطبيعة فلا يمكن لنـــا أن نصدر أيّ حكمٍ تأليفيٍّ قبليٍّ فيها. ويعتقد كانط أنّ العقل أحيانًا لا يستخدم المقولات المستخدَمة في الأمور الزمانيّة والمكانيّة في حلّه للمسائل الميتافيزيقيّة، فلا يصل إلى نتيجةٍ ســـوى الوقوع في التوهّم المُجاوز؛ لأنّ العقل في هٰذه الموارد ســـيتقبّل أشياء خارج الأطر المعيّنة له. [هارتناك، نظريه معرفت در فلسفة كانط، ص 133 و134]

التوهّم المُجاوز في معرفة الإلٰه

لقد أطلق كانط على التصوّرات الثلاثة المرتبطة بـ (النفس والعالَم والإلٰه) اصطلاح (التصوّرات المُجاوزة)، واعتقـــد أنّ الفاهمة لا تحمل أيّ تصوّرٍ عنها؛ إذ إنّها لا تحمل أيّ مدلولٍ تجريبيٍّ.

وعلاوةً على ذٰلك فإنّ النظام المعرفيّ للإنســـان عند كانط يستطيع إدراك الفينومينـــون(*) (Phänomen) فقط؛ لأنّ لها وجـــودًا فينا (in_Us)(**) فيمكن التعرّف عليها، بخلاف الأشياء في نفسها؛ إذ إنّ لها وجودًا في نفسها (in_themselves)؛ فلا تقع متعلّقًا للمعرفـــة. [Kant, Critique of Pure Reason, A 30؛ ibid, A 44= B 62] يقـــول كانط: «إذا كان المراد من الطبيعة هو حقائق الأشـــياء في ذواتها، فليس لنا أن نعرفها مقدّمةً على التجربة ولا مؤخّرةً عنها» [كانط، تمهيدات، ص 133 و134].

(*) والمقصود منه هو ظواهر الأشـــياء وما يستقبله الحسّ ويقابله الشيء في ذاته، وكما هو موجودٌ خارج الذهن مع قطع النظر عمّا يتراءى للإنسان. وكانط يفرّق بين حقيقة الشيء (النومينون) وظاهره (الفينومينون)، ويعتقد أنّه لا يمكن معرفة النومينون أو الشيء في نفسه، بل إنّ ما نعرفه من الواقع هو ما يتركّب مع المعطيات الحسّـــيّة في مرحلتي الحسّاســـيّة والفاهمة، وإنّنا نعرف ما يظهر لنا لا ما هو واقع.

(**) الظواهر تصدم بالحواسّ فيحصل بعد ذٰلك الحدس الّذي يشكّل التجربة.

وعلى هٰذا الأســـاس لا يمكن معرفة الإلٰه ـ حتّى إذا كان له وجودٌ خارجيٌّ ـ في إطار العقل النظري؛ لأنّه من جنس النومينون لا من جنس الفينومينون. وإذا قبلنا هٰذا التفسير للتمايز الموجود بين الظواهر (الفينومينون) و(الأشياء في نفســـها) وفي حالة القول بعدم إمكان إثبات وجود الإلٰه أو نفي وجوده من خلال العقل النظريّ، فلن تكون هناك إمكانيّة لطرح سائر المسائل المرتبطة بمعرفة الإلٰه والمعاد.

إنّ تأثير هٰــذا التمايز في التفكيك بين (الدين) و(فهم الإنســـان للدين) واضحٌ للعيان، فالدين أمرٌ من قبيل (الأشياء في نفسها)، وهو ليس في متناول يد المعرفة فـــلا يمكن الحصول عليه، وإنّ فهم الإنســـان للدين كظاهرةٍ لا يمكن تقديسها وإضفاء الصبغة الإلٰهيّة عليها بأيّ شكلٍ من الأشكال. ويبدو أنّ نظريّاتٍ مثل القبض والبســـط في الشريعة وقعت تحت تأثير فكر كانط أو أشـــباهه. ويمكن عدُّ الأفكار المناوئة للعقل أو تلك الّتي تقلّل من شأنه في تبيين التعاليم الدينيّة، وكذا النظرة الســـطحيّة الّتي تصوّر الدين بأنّه قضايا فقهيّةٌ وعباديّةٌ صرفةٌ نظرةً ناجمـــةً عن إهمال العقل النظريّ وتحجيم دوره، وهي بالتالي متأثّرةٌ بأفكار كانط وأمثاله.

ويعتقد كانط أنّ المفاهيم الثلاثة المذكـــورة وهي "النفس والعالَم والإلٰه" لها دورٌ في توحيد المعارف الإنسانيّة، بيد أنّه لا يمكن عدّها تصوراتٍ لها ما بإزاء في الخارج، وبتعبيرٍ آخر في ضوء المفاهيم التي اســـتخدمها كانط، فإنّ العقل يستخدم هٰذه المفاهيم اســـتخدامًا تنظيميًّا (Regulative) لا تأسيسيًّا (Constitutive). [Kant, Critique of Pure Reason, A 644 =B 672 ؛ibid, A 703= B 731]

وقد عدّ كانط فكرة (العقل المحض) استنتاجًا مغلوطًا يمكن على أساسه أن نتصـــوّر وجودًا خارجيًّا للإلٰه، وبعبارةٍ أخرى فـــإنّ تصوّر وجود الإلٰه بوصفه الموجـــود الأكمل والأكثر حقيقةً تصـــوّرٌ ناجمٌ عن تحليقـــاتٍ عاليةٍ للعقل الإنسانيّ. [ibid, A 321- A 332 =B 378- B 389]

وفي فلسفة كانط تختلف قضيّة "الإلٰه موجودٌ" عن قضيّة "للمثلّث ثلاث زوايا" اختلافًا جوهريًّا؛ إذ إنّ للقضيّة الثانية ضرورةً منطقيّةً، وإنّ سلب محمول هٰذه القضيّة عن موضوعها يؤدّي إلى التناقض. والحال أنّ منكري وجود الخالق تصوّروا وجوده ولا يشعرون بالتناقض إذا نفوا وجوده. وعلاوةً على ذٰلك فإنّه يمكن أن نتصوّر أنّنا حتّى إذا قبلنا الضرورة المنطقيّة لوجود الإلٰه، فإنّ هٰذا لا يُثبت الوجود الخارجيّ للإلٰه، كما هو الحال في ضرورة كون المثلّث ذا ثلاث زوايا، فهي لا تعني وجود المثلّث في الخارج [Kant, Critique of Pure Reason, A 594- A 595 =B 622- B 623]؛ فقضيّة "الإلٰه موجودٌ" لا تدلّ على ضرورة وجود الإلٰه في الخارج، بل ولا تبيّن للإلٰه وجودًا خارجيًّا.

ويعتقد كانط أنّه إذا عُدَّ مفهوم (الإلٰه) مفهومًا ذا تحقّقٍ عينيٍّ وواقعيٍّ في الخارج، فإنّ العقل قد توهّم؛ لأنّه لا يمكن في عالم التجربة فرض مفهومٍ يحوي كلّ الكمالات الإيجابيّة. ويوضّح كانط المسألة بأنّنا نستعمل المحمولات الإثباتيّة أو السلبيّة في مقام توصيف كلّ شيءٍ موجودٍ؛ لأنّ أيّ شيءٍ إمّا أن يتّصف بوصفٍ معيّنٍ أو أن يكون نقيض ذٰلك الوصف قابلًا للحمل عليه. ومن هنا فإنّه يمكن أن نعرف (لا أ) إذا كان (أ) معروفًا، ويعتقد كانط أنّه لو اعتُبر تصوّر كلّ المحمولات الإثباتيّة القابلة للتعقّل بوصفها الوجود الأعلى والأرفع حقيقةً [ibid, A 576 =B 604] ـ لا تصوّرًا فحسب ـ فإنّ العقل قد وقع في الوهم بلا شكٍّ [ibid, A 580 =B 608]؛ لأنّ متعلّق العيان محدودٌ وتجربيٌّ دائمًا، وليس مثالًا مُجاوزًا. وقد سعى كانط إلى إثبات خطإ العقل في البراهين العقليّة الثلاثة على وجود الإلٰه (البرهان الوجوديّ، والبرهان الطبيعيّ ـ الكلاميّ، وبرهان الإمكان) [هارتناك، نظريه معرفت در فلسفة كانط، ص 171 ـ 183].

مع ذٰلك لا يمكن عدُّ كانط ملحدًا حاول أن يضعّف أسس ما وراء الطبيعة عمدًا. فلعلّه كان يسعى لإيضاح دور الإيمان ـ كما يدّعي ـ من

خلال انتقاد العقل المحض وتشــخيص حدود فهم العقل البشريّ. وبحسب عقيدة كانط فعلى الرغم من أنّ براهين إثبــات وجود الإلٰه تقف عاجزةً عن إثبات مثل هٰذا الموجود، لٰكنّ نتيجة عجز العقل عن إثبات وجود الإلٰه ليس هو إنكار وجوده، وباللحاظ المنطــقيّ فإنّ العقل النظريّ كما هو عاجزٌ عن إثبات وجود الإلٰه فهو عاجزٌ أيضًا عن نفي هٰذا الموجود [المصدر نفســه، ص181]. وانطلاقًا من هٰذه الرؤية نفسها يذعن بوجود الإلٰه في نقد العقل العمليّ. ويبدو أنّــه حتّى لو عجز كانط عن إثبات وجود الإلٰه عن طريق العقل العمليّ أيضًا، فسوف يبقى شكّاكًا ولن يدخل في زمرة الملحدين.

استعراض براهين إثبات وجود الإلٰه في رؤية كانط

وفيما يلي نستعرض أهمّ براهين إثبات وجود الإلٰه في رؤية كانط وهي:

أ- البرهان الوجودي (Ontological argument)

كلّما ذُكِر البرهان الوجوديّ يخطر في الأذهان اســم آنسلم (St. Anselm / 1033- 1109) ـ رائد الفلسفة المدرســيّة ـ رغم أنّه لم يستعمل هٰذا الاصطلاح في صياغتــه لهٰذا البرهان. وفي الصياغات المختلفة المقدّمة للبرهان الوجوديّ يتمّ السعي عن طريق مفهوم الإلٰه الكامل المطلق ـ أو بعضٍ آخر من المفاهيم المشــابهة ـ لإثبات الوجــود الخارجي للإلٰه، أو في بعــض الصياغات إثبات ضرورة وجوده ووحدانيّته.

وعلى أساس صياغة كانط للبرهان الوجوديّ، فإنّ الموجود الّذي يمتلك جميع أوصافه الثبوتيّة يجب أن يكون له صفة الوجود أيضًا، ومن هنا يكون واجب الوجود، وإنكار مثل هٰذا الموجود يستلزم التناقض؛ لأنّه موجودٌ بما أنّه يمتلك جميع الكمالات والأوصاف الثبوتيّة وغير موجودٍ فيما لو أنكرنا وجوده. وحينما تصدّى كانط لنفي هٰذا الدليل لجأ إلى مســألةٍ تأليفيّةٍ (Synthetic) والهلّيّات

البســـيطة؛ وتوضيح ذٰلك أنّه يرى أنّ إنكار وجود موضوعٍ مثل هٰذه القضايا (كقضية «الإلٰه موجود») لا يستلزم التناقض، وأنّ الوجود لا يمكنه أن يكون داخلًا في مفهوم موضوع الهلّيّات البسيطة؛ لأنّه حتّى إذا لم يتحقّق الموضوع، لا يتّجه أيّ ضررٍ لمفهوم الموضوع، وبعبارةٍ أخرى يصحّ فيه السلب. ومن هنا فإنّ قضيّة «الإلٰه ليس موجودًا» لا تستلزم التناقض. [راجع: المصدر السابق، ص 173 ـ 174] وبعبارةٍ أخرى يعتقد كانط أنّه إذا كان واجب الوجود متحقّقًا فإنّ إنكاره ينتهي إلى التناقض، لٰكن إذا قيل إنّ الموجود الّذي وجوده واجبٌ ليس متحقّقًا فلا يوجد تناقضٌ في البين؛ لأنّه تمّ رفـــع الموضوع مع المحمول دفعةً واحدةً. ولذا، كما أنّ إنكار وجود المثلث لا يستلزم التناقض [بخلاف إنكار كونه ذا ثلاث زوايا] فكذٰلك إنكار وجود الواجب لا يستلزم التناقض [kant, Critique of Pure Reason, A 595- A 596 =B 623-B 624].

يعتقـــد كانط أنّه في البرهـــان الوجوديّ ليـــس الوجود مقوّمًـــا مفهوميًّا للموضوع، وبالنتيجة فإنّ قضيّة "الإلٰه موجودٌ" ليســـت تحليليّةً (Analytic). وبناءً عليه فإنّ كانط مثل راسل لم يرَ أنّ الوجود صفةٌ ومحمولٌ حقيقيٌّ، وإنّما يـــرى أنّه محمولٌ منطقيٌّ [رابط /Copula] وبهـــدف وضع الموضوع (وبتعبير بعض الفلاسفة الإسلاميّين: الحمل الأوّليّ) [ibid, A 599 =B 627]، وبحسب رؤيته فإنّ المحمـــول الّذي يمكن أن يكون حقيقيًّا هو الّذي يضيف شـــيئًا إلى الموضوع، ويشـــتمل على معلوماتٍ جديدةٍ. ومثل هٰذه القضايا يمكن أن تُسمّى قضيّةً تأليفيّةً أو توســـيعيّةً (Ampliative) [كانط، تمهيدات، ص 96 ـ 104]. يعتقد كانط أنّـــه في حالة كون الوجود جزءًا مـــن الموضوع لا يمكنه حينما يصبح محمولًا أن يضيف خاصّيّةً إلى الموضوع. ومن هنا فهو يرى أنّ مثل هٰذه القضايا توتولوجيّةٌ (tautology) [تكرارٌ] وبلا فائدةٍ [kant, Critique of Pure Reason, A 598 =B 626]. ولا ننـــسى أنّ ادّعاء تأليفيّة القضايا الوجوديّة لا

ينسجم مع القول بأنّ الوجود لا يُعدُّ محمولًا حقيقيًّا، والتحقيق في رأي كانط حول هٰذه المسألة في ضوء مؤلّفاته يتطلّب مجالًا آخر.

إنّ شرط تحقّق المعرفة الحقيقيّة في نظــام كانط المعرفيّ هو تطابق [تماثل] المفهوم وما بإزائه الخــارجيّ، وإنّما يمكن العلم بــشيءٍ فيما لو كانت صورة أو مفهوم ذاك الشيء نفســه عند الإنســان. فإذا كان الوجود يضيف شيئًا إلى الموضوع، وبعبارةٍ أخرى، كان المحمــول محمولًا حقيقيًّا، فموضوع الهلّيّات البسيطة لن يكون الشيء المتحقّق نفسه في الخارج؛ لأنّ هٰذا المفهوم غيرُ ذٰلك الشيء الّذي يكون في الخارج مصاحبًا للوجود. وكذٰلك بحمل الوجود على شيءٍ يتّصف بكلّ الكمالات سوى واحدٍ، لا يرفع ذٰلك النقص، ويبقى نفس ذٰلك الشيء «الموجود» الناقص. وعليه لا يمكن للوجود أن يكون ذٰلك الكمال المفقود للشيء المذكور؛ ولذٰلك فإنّ الوجود ليس صفةً وكمالًا حقيقيًّا وبالنتيجة ليس محمولًا حقيقيًّا، ولا يحقّق إضافةً للشيء [Kant, Critique of Pure Reason, A 600 =B 628]. وعلى هٰذا الأســاس، لا يمكن لكانط تصديق مقدّمةٍ للبرهان الوجوديّ، وهي أنّ الموجود المتّصف بكلّ الكمالات يلزم أن يتّصف بـ «الوجود» أيضًا ويتحقّق في الخارج. [هارتناك، نظريه معرفت در فلسفة كانت، ص 173_176؛ Kant, Critique of Pure Reason, A 602 =B 630]؛ ولهٰذا السبب بالضبط فإنّه وفقًا لرؤية كانط ما يزال هٰذا السؤال باقيًا: هل الإلٰه موجودٌ؟

ب - برهان الإمكان [Cosmological Argument]

في ضوء برهان الإمــكان بما أنّه يصدق «أنا» موجودٌ، فيجب كذٰلك وجود الواجب المطلق [ibid, A 604- A 606 =B 632-B 634]؛ لأنّه في عالم التجربة كلّ حــادثٍ - وهو ممكنٌ طبعًا - معلولٌ لحادثٍ متقدّمٍ عليه، وهٰذه السلســلة بالضرورة تســتلزم أكثر وجودٍ حقيقيٍّ، وتســتلزم تحقّق موجودٍ يمتلك جميع

الكمالات ومنهــا الوجود. وكما يبدو من هٰذه الصياغــة فإنّ برهان الإمكان يستلزم البرهان الوجوديّ، وكانط بإنكاره البرهان الوجوديّ لم يبق أمامه طريقٌ لقبول برهان الإمكان [ibid, A 607 =B 635]. وبالإضافة إلى المناقشة في وجود الأمر غير المشروط والعلّــة الأولى ـ الإلٰه ـ فإنّ كانط في بحث الجدل المُجاوز يرى أنّه ليس ثمّة معنًى للقبول بعلّةٍ فوق الزمان والمكان، ويســعى إلى إيضاح امتناع ما وراء الطبيعة [هارتناك، نظريه معرفت در فلسفة كانت، ص 176 ـ 178].

جـ - البرهـان الطبيعـيّ - الكلامـيّ [برهـان النظـم/ Physico – Theological proof]

رغم أنّ كانط يــصرّح بأفضليّة هٰذا البرهــان على البراهين الأخرى من بعض الجهــات، ويصرُّ على قوّتــه [Kant, Critique of Pure Reason, A 624 =B 652]، لٰكــنّ عدم منطقيّــة القبول بالأمر غير المــشروط والمطلق في رؤيته شــكّل عقبةً كبيرةً أمام قبوله بالبرهــان الطبيعيّ الكلاميّ، فهو يعتقد أنّه رغم أنّ مشــاهدة نظم الطبيعة بالتجربة الإنســانيّة المحدودة شاهدٌ على المعمار القادر الحكيم، لٰكن لن يُســتنتج منه وجود الإلٰه الخالق الّذي يمتلك الحكمة والقدرة المطلقتين، ولا يمكن من خلال البرهان أعلاه إثبات أكثر من الوجود الحقيــقيّ والوجود الكامل المطلق [ibid, A 627 =B 655]، وكذٰلك بناء هٰذا البرهان أيضًا على البرهان الوجوديّ يضاعف الإشكال [هارتناك، نظريه معرفت در فلسفة كانت، ص 178 و179].

وكما تقدّمت الإشارة إليه فإنّ عدم قدرة العقل النظريّ على إثبات وجود الإلٰه لا يعني إنكار وجوده، بل في فلسفة كانط هناك أصولٌ من قبيل الحرّيّة، وإنّ وجــود الإلٰه وخلود النفس يلازم القبــول بالأحكام الأخلاقيّة، وأحكام العقل العمليّ تشمل هٰذه الأصول بالدلالة التضمّنيّة. وبناءً على هٰذا فإنّ كانط

يقبــل وجود الإلٰه بحكم العقل العمليّ، وفي ضــوء هٰذه الرؤية فهو يعتقد بأنّ القبول بوجود الإلٰه أمرٌ باطنيٌّ قائمٌ على أســاس الــضرورة الأخلاقيّة؛ ولهٰذا السبب يرى أنّ الإنسان لا يحتاج إلى الدين من أجل تنظيم سلوكيّاته كما أنّ الأخلاق أيضًا ليست مبتنيةً على الدين [Kant, Religion within the Limits of Reason Alone, P.3]. إنّ إسناد الدين الطبيعيّ إلى كانط أقرب إلى الواقع، ولهٰذا الســبب لم يكن في تديّنه أيّ مكانٍ للآداب الدينيّــة الظاهريّة ولم يعطِ أيّ أهمّيّةٍ خاصّةٍ للعبادة والدعاء، وبحسب قول أحد شرّاح كتبه «يرى كانط أنّ العبادات الظاهريّة كلّها عبثٌ... لقد كان كانط معتقدًا بأنّه يمكن للشخص أن يكون متديّنًا حقًّا دون أن يكون شريكًا في عقائد أتباع أيّ دينٍ منتظَمٍ، وقد قضى هو نفسه عمرًا على هٰذا المنوال» [Korner, Kant, p.170]. يرى كانط أنّ الحكم الأخلاقيّ الّذي يدعو الإنسان إلى الحركة نحو الخير الأسمى يستلزم وجود الإلٰه؛ إذ يكون التكليــف و«الإلزام» مبرّرًا فيما لو كانت هناك إمكانيّةٌ لأداء متعلّــق التكليف والإلــزام. وإذا لم يكن الإلٰه ـ أســمى مراتب الخير ـ موجودًا فليس هناك معنىً للإلزام الأخلاقيّ بالحركة نحوه.

يمكن أن يُقال لكانط إنّه فيما لــو كان تحقّق النومينون أو معرفته يواجه محذورًا عقليًّا كالتناقض، فإنّ وجود الإلٰه ليس عدم إمكان إثباته على أساس العقل النظريّ فحسب، بل لن يمكن إثباته والقبول به في نطاق العقل العمليّ أيضًا. لٰكنّه لا يعتقد بوجود مفاهيم من قبيل الإلٰه وجودًا خارجيًّا ومحسوسًا؛ لكي يكون وجودها في نفســها غير الوجود في نفســه ويلــزم منه التناقض، وبعبارةٍ أخرى يحــدث انقلاب الخارج إلى الذهــن. وفي الوقت ذاته يمكن طرح هٰذه الأحجية للفلسفة النقديّة مرّةً أخرى، وهي: كيف يمكن إثبات الإلٰه بالعقل العمليّ، والحال أنّه لم يكــن ممكنًا إثباته بالعقل النظريّ؟ وهل حقًّا تتّســع معرفة الإنسان عن طريق العقل العمليّ؟ في رؤية كانط، الجواب

هو النفي، مع أنّه ـ كما يبدو ـ يستعمل مقولة الوجود في مورد الإلٰه، ومن المستبعد أن يمكنه إرادة مفهومٍ آخر من الوجود، وأنّه بصدد الإثبات العمليّ للإلٰه على أساس العقل العمليّ. ويبدو أنّ هٰذه الأحجية ـ رغم جهود كانط لحلّها ـ لم تجد لها حلًّا في فلسفة كانط لحدّ الآن. طبيعيٌّ أنّنا في هٰذه المقالة لسنا في صدد بيان الانتقادات الموجّهة للبرهان الأخلاقيّ الّذي أقامه كانط، وإنّما نبحث حول آراء كانط السلبيّة في نطاق العقل المحض بما تقتضيه مقالتنا.

النقد

نسعى في هٰذا الجزء من المقالة إلى تقسيم الانتقادات إلى فئتين:

أ ـ الانتقادات العامّة، أي الانتقادات الّتي ترد على نظام كانط المعرفيّ.

ب ـ الانتقادات الخاصّة، أي الانتقادات الّتي ترد على قراءة كانط الخاصّة لبراهين إثبات وجود الإلٰه. ويجب الالتفات إلى ملاحظةٍ وهي أنّ الكثير من المفاهيم المستعملة في فلسفة كانط، وإن كانت مشتركةً مع المفاهيم المستعملة في الفلسفة التقليديّة الإسلاميّة، لٰكن هٰذا الاشتراك مجرّد اشتراكٍ لفظيٍّ، ويبدو أنّ فهم كانط للوجود، مثل بقيّة المعقولات الثانية الفلسفيّة والمنطقيّة، يختلف عن فهم الفلاسفة الإسلاميّين. ومن هنا فإنّ تبيين آراء كانط في مجال المفاهيم ودراستها، وذكر الانتقادات البنيويّة، خارجٌ عمّا تحتمله مقالتنا هٰذه، وسنقتصر في بحثنا على فئةٍ من آرائه، وهي الّتي أشير إليها في نصّ المقالة، وعلى صلةٍ وثيقةٍ بموضوع بحثنا.

وبنظرةٍ عامّةٍ، يبدو أنّه على الرغم من أنّ كانط كان يسعى للتغلّب على شكوكيّة ديفيد هيوم [كانط، تمهيدات، ص91، 153]، لٰكن كما يقول الشهيد مطهّري: «إنّ مسلك كانط هو مسلك الشكّ» [مطهّري، مجموعه آثار، ج 6، ص 191 و 192] يقول كانط في إحدى فقرات كتابه (نقد العقل المحض):

«في مجال ارتباط الإدراك الحسّيّ بعلّته، يبقى هٰذا الأمر مشكوكًا باستمرارٍ وهو: هل هٰـــذه العلّة داخليّةٌ أو خارجيّةٌ، يعـــني: ألا تعدو جميع المتلقّيات الحسّـــيّة الخارجيّة عن كونها مجرّد لعبةٍ لإحساسنا الداخليّ؟» [Kant, Critique of Pure Reason, A 368]

ورغم أنّ كانط كان ناجحًا في معرفة الآفات الّتي أصابت ما وراء الطبيعة في عـــصره إلى حدٍّ ما، لٰكنّه لم يســـتطع وضع مـــا وراء الطبيعة في موضعه الأصـــليّ، ولا أداء حقّ العقل النظريّ. حتّى أنّ كانط نفســـه لم يكن يتصوّر أنّ رؤاه ســـوف تُدرس وتُناقش في المحافل العلميّة على هٰذا النطاق الواسع؛ لأنّـــه كان يعتقد أنّ قبول آرائه كان غير ممكنٍ في بداية الأمر، لٰكنّ مثل هٰذه النتيجة يمكن أن تتحقّق في نهاية المطاف [كانـــط، تمهيدات، ص 90]. وعلى أيّ حـــالٍ فإنّ بعض الإبهامات أو الانتقادات الـــواردة على رؤية كانط حول دور العقل في معرفة الإلٰه يمكن تلخيصها بما يلي:

أ- الانتقادات العامّة

لا شكّ أنّ رؤية كانط حول إنكار دور العقل النظريّ في معرفة الإلٰه نشأت من نظريّتـــه (المعرفة العامّة)، وهٰذه الرؤية حصيلة ذاك النظام المعرفيّ العام والواسع. فلا يمكن نقد رؤيته هٰذه بدون ملاحظة ما أدّى إليها من مقدّماتٍ وأصولٍ. فالمناقشـــة في مبادئ هٰذه النظرية تُعدّ الخطوة الأولى في دراسة دور العقـــل في معرفة الإلٰه عند كانط، وقد بيّنّـــا في طيّات بحثنا هٰذا الدورَ الّذي تلعبه كلٌّ من الأســـس الفكريّة والمعرفيّة لكانط. فلنبدأ بدراسة هٰذه الأسس والمبادئ في نقاطٍ وهي:

1. لقد انطلق كانط في فلســـفته من المنطق بـــدلًا من المعرفة، في حين أنّه ما لم تتحقّق المعرفة أو المعارف لا يمكن صبّها في قوالب منطقيّةٍ، وتصنيفها ضمن الكميّة، والكيفيّة، والنســـبة، والجهة، والقيام باســـتخراج المقولات

الاثني عشرة. وبناءً على هٰذا فإنّ استخراج مفاهيم من قبيل العلّيّة من الحكم الشرطي ليس في محلّه [راجع: أحمدى، بن لايه هاى شناخت، ص 2 و 3]. وكما بيّن بعض الفلاسفة الإسلاميّين فإنّ مفاهيم من قبيل العلّيّة يمكن الحصول عليها عن طريق العلم الحضوري [مطهرى، مجموعه ى آثار، ج 6، ص 304 و 305؛ مصباح يزدى، آموزش فلسفه، ج 1، ص 227 ـ 230 و ص 311 ـ 313]. وحتّى لو لم يُقبل هٰذا المنحى في ظهور مفهوم العلّيّة، فلا يمكن القبول بتأثّر الذهن بالخارج دون القبول بمبدإ العلّيّة ومسبوقيّته، وفي الواقع لم يكن كانط من أجل الوصول إلى العليّة بحاجةٍ إلى القيام بعمليّةٍ معقّدةٍ لاستخراج العلّيّة من القضايا الشرطيّة.

2. يمكن النقاش في الرؤية الكانطيّة الّتي تدّعي أنّ القضايا الوجوديّة أو الهلّيّات البسيطة، وبعبارةٍ ثالثةٍ «كان التامّة»، ليست مفيدةً للمعرفة، فقضيّة «الإلٰه موجودٌ» تعني أنّ الإلٰه له ما بإزاء في الخارج وليس مجرّد تصوّرٍ محضٍ. ومن هنا فإنّ مثل هٰذه القضيّة تعادل قضيّة «عليٌّ عالمٌ» من جهة التأثير المعرفي لمحمول القضيّة [راجع: أحمدى، بن لايه هاى شناخت، ص 187 و 188]. وبنظرةٍ أشمل إلى عقائد كانط فإنّ الوجود المحموليّ لا يوسّع الموضوع، ولا يضيف إليه شيئًا، بينما تكون زيادةُ المعرفة تجاه الموضوع، والتغايرُ المفهوميّ بين الموضوع والمحمول، وتحقّقُ آثارٍ وواقعيّةٍ جديدةٍ في الخارج كاشفٌ عن أنّ الوجود المحموليّ واقعيٌّ ومفيدٌ للمعرفة. نعم، فيما لو كان مقصود كانط هو الحمل الانضماميّ للوجود في الخارج، فالوجود لا يمكن أن يُعدَّ محمولًا حقيقيًّا. لٰكنّ المدافعين عن البرهان الوجوديّ لم يدّعوا مثل هٰذا الكلام. [أفضلى، نقد و بررسى ديدگاه كانت درباره برهان وجودى، ص 103 ـ 109].

3. كانت توتولوجيّة (Tautologie) قضايا من قبيل «الإلٰه موجودٌ» موردًا للنقد من منظارٍ آخر؛ لأنّه لم يؤخذ الوجود في الموضوع مطلقًا، وبعبارةٍ أخرى لا يُلحظ جزءًا من الموضوع، كما أنّ كون مجموع زوايا المثلث 180

درجةً، أو أنّ مجموع الزوايا الداخليّة للمثلث يساوي مجموع زاويتين قائمتين هو من لوازم المثلّث وليس جزءًا منه، والّذي نصل إليه بالاستدلال، فكذٰلك التحقّق الخارجيّ (كون الشيء موجودًا) لم يكن جزءًا من الموضوع ولا يؤخذ في تعريف الإلٰه، بل هو لازمٌ لكونه واجب الوجود أو كونه كاملًا مطلقًا ويثبت بالبرهان. وبهٰذا البيان يرتفع إشكال المصادرة عن البرهان الوجوديّ. وبناءً عليه فإنّ قضيّة «الإلٰه موجودٌ» تشبه قضيّة «مجموع زوايا المثلث الداخليّة 180 درجةً»، أو قضيّة « مجموع زوايا المثلّث الداخليّة تساوي زاويتين قائمتين» وليست قضيّةً توتولوجيّةً ولا فائدة فيها.

4. على أساس نظام كانط المعرفيّ فإنّ المعطيات الزمانيّة والمكانيّة، وفي الحقيقة المعطيات الحسّيّة، هي فقط الّتي يمكن التعرّف عليها بواسطة الذهن، وبهٰذا فإنّ نتيجة المعرفة مهما كانت يجب أن تمرّ عبر بوّابة الحسّ. ومن هنا يمكن أن ننسب إلى كانط حصر المعرفة بالحسّيّة، وهٰذا لا ينسجم مع قبوله القضايا القبليّة وهي ليست حسّيّةً. وعلى هٰذا الأساس وعلى فرض القبول بأنّ بداية معرفة الإنسان تكون عن طريق الحسّ، ومع أنّ كانط قَبِل بالمعرفة القبليّة بالنسبة للرياضيّات، ولٰكن لا يمكن القبول بادّعائه الضمنيّ القائل بحصر المعرفة في المعرفة الحسّيّة؛ لأنّ هٰذا الادّعاء على الأقلّ ليس حسّيًّا، وطبيعيٌّ أنّ قبولنا لانحصار المعرفة بالحسّ لا يكون دليلًا على الحصر الواقعيّ للمعرفة بالحسّ.

5. على أساس كون العلم بالعالَم الخارجيّ حضوريًّا، فإنّ فلسفة كانط والمشاكل الناشئة عنها تزول نهائيًّا، وسوف لا تبقى أيّ مشكلةٍ في علمنا بالعالم الخارجيّ. مثلًا مع العلم الحضوريّ بالنار الحارقة، لن يبقى مجالٌ لكلام كانط القائل بأنّ التجربة لا يمكنها إيجاد الضرورة؛ إذ مع عدم إمكانيّة تطرّق الخطإ للعلم الحضوريّ، فليس من الممكن أن تكون تلك النار العينيّة المتعلّقة بتجربتي غير حارقةٍ [راجع: أحمدى، بن لايه هاى شناخت، ص 49].

6. بالاستفادة من العلم الحضوريّ يمكن إبطال ادّعاء مجهوليّة النومينون وعدم إمكان معرفته بشكلٍ تامٍّ، وعلى أساس هٰذا الجواب الحلّيّ في الفلسفة الإسلاميّة فإنّ العلم الحضوريّ الّذي هو معرفةٌ بدون توسّط الصور والمفاهيم الذهنيّة يتعلّق بالمعلوم نفسه، والمعلوم يحضر عند العالم دون واسطةٍ، فلا مجال للخطإ في مثل هٰذا النوع من العلم. ولذا، حتّى لو كان الإدراك في ميدانَي الحسّاسيّة [الإحساس] والفاهمة قائمًا على البنى الذهنيّة القبليّة، فإنّ مثل هٰذا التبيين يُمكن أن يُطرح في العلم الحصوليّ فقط. وطبيعيٌّ أنّه بملاحظة الانتقادات المتقدّمة، فإنّ تبيين كانط لدور الذهن في المعرفة غير مقبولٍ حتّى في العلم الحصوليّ. فعلى أساس المعارف العقليّة السامية المطروحة في الفلسفة الإسلاميّة، فإنّه لا شيء من المعقولات (المفاهيم الكلّيّة) معلوماتٌ مسبقةٌ للذهن. وبالإضافة إلى ذٰلك فمن خلال إرجاع القضايا النظريّة إلى القضايا البدهيّة (من قبيل البدهيّات الأوّليّة والوجدانيّات) وتبيين كيفيّة حكاية البدهيّات عن الواقعيّة يمكن الخلاص من مستنقع فلسفة كانط المعرفيّ في مجال واقعيّة القضايا. وتفصيل الكلام في التأسيسيّة (Foundationalism) المذكورة يتطلّب مجالًا آخر.

7. لا يمكن القبول بالفينومينون دون القبول بإمكان حمل الوجود على النومينون وتحقّقه خارجًا، ولا يمكن القبول بالموصوف أو الموضوع عبر التوسّل بأصل الموضوع. فإذا كان الفينومينون ناشئًا عن النومينون (بمعنى الواقعيّة المستقلّة عن الإنسان) فلا معنى حينئذٍ لادّعاء عدم إمكان معرفة متعلّق أو ما بإزاء الفينومينون [Kant, Critique of Pure Reason, A 387] وهٰذا الادّعاء يبدو متناقضًا. وأساسًا كيف يمكن، مع الحفاظ على ادّعاء عدم إمكانية معرفة الأشياء في نفسها، القول بالاختلاف بين الفينومينون والنومينون؟ وبالإضافة إلى ذٰلك مع فرض النومينون وبالنتيجة عدم إمكان معرفته فلا يمكن الخلاص من فخ المثاليّة، وجهود كانط للإجابة عن ذٰلك

ما تزال بلا نتيجةٍ كما يبدو، رغم أنّه سعى إلى رفض المثاليّة. ينقل ويل ديورانت كلامًا عن بول ري (Paul Ree) يشير فيه إلى عدم الانسجام الداخليّ في رؤى كانط، فيقول فيه:

«إذا قرأتم مؤلّفات كانط فإنّكم تتصوّرن أنفسكم في سوق الهرج [سوق الجمعة]، تجد فيه كلّ ما تريد: ففيه الجبر وفيه الاختيار، وفيه المثاليّة وفيه نفيها، وفيه إنكار وجود الإله وكذٰلك الاعتقاد به. وكانط شبيهٌ بالساحر الّذي يقف على المسرح ويحيّر المشاهدين فيُخرج من قبّعة التكليف مفاهيم الإلٰه والاختيار وبقاء الروح» [Will Durant, The story of philosophy: the lives and opinions of the great philosophers of the Western world, p.219].

وكانط في رأي فيشته (Johann Gottlieb Fichte) أيضًا هو فيلسوفٌ يسعى في كلّ شيءٍ إلى الحفاظ على الطرفين المتعارضين، و«لهٰذا السبب فقد أوقع [كانط] نفسه في تناقضاتٍ مؤسفةٍ» [Copleston, A history of philosophy, v.6, p.431].

8. الحقيقة هي أنّه بغضّ النظر عن الإشكال المذكور، فإنّ مُراد كانط من التمايز بين النومينون والفينومينون مازال حتّى يومنا هٰذا محلّ نقاشٍ بين الفلاسفة، وأحيانًا تُذكر تفاسير مختلفةٌ تمامًا لهٰذه الرؤية [هارتناك، نظريه معرفت در فلسفة كانت، ص 49_54]. وعلى أساس بعض التفاسير فإنّ القبول بنظريّات كانط المعرفيّة لا ينسجم مع القبول بالنومينون كموجودٍ وعلّةٍ للفينومينون، وعلى أساس بعضٍ آخر من التفاسير فإنّ المثاليّة هي أوضح نتائج التمايز المذكور.

9. أخذ الزمان في مفاهيم من قبيل العلّية [Kant, Critique of Pure Reason, A 189] من الإشكالات الأساسيّة في فلسفة كانط. كما هو مبيّنٌ في الفلسفة الإسلامية، العلّيّة هي من المعقولات الثانية الفلسفيّة، وحتّى أنّ بعض الفلاسفة بيّن كيفيّة انتزاعها ـ كسائر المفاهيم الفلسفيّة ـ من العلوم الحضوريّة [مطهرى، مجموعه ى آثار، ج 6، ص 304 و 305؛ مصباح يزدى، آموزش فلسفه، ج 1، ص 227 _ 230 و ص 311 _ 313].

10. إطلاق المعرفة على الظواهر (الفينومينون) لا يخلو من إشكال؛ لأنّ الصدق بمعنى مطابقة الواقع من مقوّمات وأركان المعرفة. لٰكنّ البحث في مسألة تعريف الصدق وارتباطه بالمعرفة يتطلّب مجالًا آخر.

11. نظريّة كانط القائلة بأنّ أصل العلّيّة إنّما يجري في العالم المحسوس وعالم التجربة فقط، خاطئةٌ. وفي حالة أنّ كانط كان مؤمنًا حقًّا بهٰذه الرؤية، ويرى أنّ مقولة العلّيّة من البنى الذهنيّة، فلن يستطيع بحالٍ من الأحوال إثبات العالم الخارجيّ [العالم خارجًا عنه] وسيسقط في مستنقع الذاتويّة [الأنا وحدي] (msispilos). واللطيف هو أنّه نفسه صرّح في كلامه بتأثير (Affecting) الأعيان في حواسّ الإنسان، وقبِل لا شعوريًّا بنوعٍ من العلّيّة الخارجيّة خلافًا لمبناه [Copleston, A؛Kant, Critique of Pure Reason, B 1 history of philosophy, v.6, p217 & p.430-431]، وقد ألقى بنفسه في فخ «الذاتويّة» وليس ذٰلك ناشئًا من رؤيته حول العلّيّة فحسب، بل بسبب نظامه الفلسفيّ بشكلٍ عامٍّ. وبحسب قوله: «الأشياء الّتي نتعامل معها، ليست أشياء بنفسها، بل هي ظواهر فقط، يعني تمثّلاتٍ... المكان نفسه مع جميع مظاهره، كتمثّلاتٍ يوجد فقط فيَّ أنا» [Kant, Critique of Pure Reason, A 375] وقد بيّن بشكلٍ واضح الاعتقاد بكون الأجسام وحركتها ما هي إلّا تصورٌ محضٌ، حسب قوله في هٰذه العبارة:

«الأجسام والحركة ليست أمورًا موجودةً خارجنا، بل هي مجرّد تصوّراتٍ وتمثّلاتٍ فينا. وعلى هٰذا الأساس فإنّ حركة المادّة ليست علّةً للتصوّرات فينا، بل نفس الحركة (وبالنتيجة، المادّة أيضًا الّتي تجعل نفسها معلومةً بواسطة الحركة) ما هي الا تمثّلٌ» [ibid, A 387].

12. تقسيم القضايا بلحاظ الكمّ، والكيف، والإضافة، والجهة ثمّ التقسيم الثلاثيّ لكلٍّ منها فيه تكلّفٌ، وبحاجةٍ إلى تفسيرٍ منطقيٍّ.

13. ربّما يمكن المناقشة في تفسير كانط للقضايا (التحليليّة القبليّة، والتأليفيّة القبليّة، والتأليفيّة البعديّة) وكذٰلك الأمثلة الّتي ذكرها كانط لها،

ورعايـــةً للاختصار نكتفي بذكر نموذجٍ واحـــدٍ. كما تقدّم فإنّ كانط يرى أنّ القضايا الرياضيّة والهندســيّة من قبيل (12=7+5) تأليفيّـــةٌ قبليّةٌ؛ إذ أوّلًا: المحمـــول ليس مندرجًا وكامنًـــا في 5+7 ويمكن أن يحصـــل من 6+6 و4+8 وغيرها، ومن هنا هي تأليفيّـــةٌ، وثانيًا: أنّ هٰذه القضيّة لم تأتِ من التجربة ومن هنا فهي قبليّةٌ. لٰكن يبدو أنّ المحمول [يساوي 12 أو 12] حاصلٌ من تحليل «مجموع 5+7» ومن هنا فهي قضيّةٌ تحليليّـــةٌ لا تركيبيّةٌ. وأمّا كون العدد 12 يحصل أيضًا من جموعٍ أخرى فلا يضرُّ بكون القضيّة المبحوث فيها تحليليّةً، وملاك التحليليّة في مثل هٰذه القضايا تامٌّ.

14. يبدو أنّ نظام كانط المعرفيّ قبل أن يكون برهانيًّا ويمكن الدفاع عنه، فهـــو مجموعةٌ من الادّعاءات الإبداعيّة والمبتكرة الّتي بدلًا من أن تقوم ببناء المعرفة على أســسٍ قويّةٍ كالعلم الحضوريّ والبدهيّات الواقعيّة، تتحرّك نحو الوراء مؤكّدةً على عجز العقل النظريّ في معرفة بعض الأمور. ومن أجل نقد جزئيّات نظريّة كانط المعرفيّة يجب طرحها بشكلٍ مفصّلٍ، والقيام بمقارنتها مع آراء الفلاسفة الإسلاميّين؛ لكي تتّضح نقاط ضعف آراء كانط ونقاط قوّة الفلسفة الإسلاميّة.

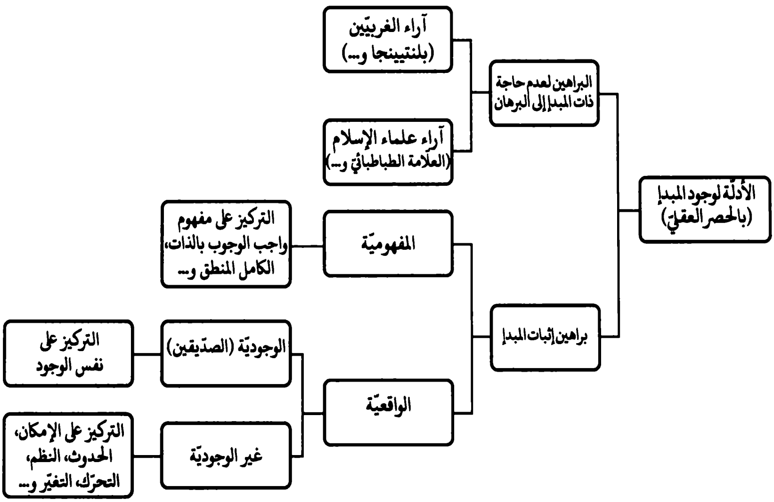
ب ـ الانتقادات الخاصّة

15. يعتقد كانط أنّه استعرض جميع طُرُق إثبات وجود الإلٰه وحصرها بثلاثة براهين وهي: برهان الطبيعيّ الكلاميّ [Physikotheologischer Beweis / برهان النظم]، وبرهان الإمـــكان (Kosmologischer Beweis)، والبرهان الوجوديّ (Ontologischer Beweis). وبحســـب قوله: «لا يوجد براهين أكثر من ذٰلك، بل لا يمكن وجودها» [ibid, A 591 =B 619]. يسعى كانط، من خلال إرجاعه بُرهانَي النظم والإمكان إلى البرهان الوجوديّ والكشـــف عن ضعف البرهان الوجوديّ، إلى القول بأنّ جميـــع البراهين لا فائدة فيها، وهو بذٰلك ينفي دور العقل في معرفـــة الإلٰه. بينما أوّلًا: هناك عدّة صيـــاغاتٍ للبرهان الوجوديّ

لإثبات وجود الإلٰه(*)، ولا يتأتّـــى الحكم حول اعتبارها إلاّ بعد استقصائها جميعًا، وبعبارةٍ أخرى براهين إثبات وجود الإلٰه لا تنحصر بالبراهين الثلاثة أعلاه، كما أنّها لا تنحصر بصياغات كانط لهٰذه البراهين.

16. نتيجة عدم الضرورة المنطقيّة لقضايا من قبيل "الإلٰه موجودٌ" ليس هو نفي وجود الواجب؛ لأنّه على أساس برهان الإمكان والوجوب بمجرّد الخروج من السفسطة والشكّ، يثبت واجب الوجود في الخارج. ومن هنا فإنّ الوجود المحقّق في الخارج محقّقٌ بالضرورة. ضرورة الأحكام الّتي تُثبَت لله ـ سـبحانه ـ هي من نوع الضرورة الأزليّة. وعلى أسـاس برهان الصدّيقين الّذي طُرح في الفلســفة الإسلاميّة فإنّ ضرورة وجود الله ـ سبحانه ـ هي ضرورةٌ أزليّةٌ(**).

(*) . للتفصيل أكثر حول تبويب أدلّة وجود الإلٰه انظر: عبوديت، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، ج 3، الفصل 11.



(**) «وهــو كون المحمول ضروريًّا للموضــوع لذاته ـ من دون أيّ قيــدٍ و شرطٍ حتّى الوجود ـ وتختصّ بما إذا كان ذات الموضوع ـ وجودًا قائمًا بنفســه بحتًا لا يشوبه عدمٌ و لا تحدّه ماهيّةٌ ـ و هــو الوجود الواجبيّ تعــالى و تقدّس ـ فيما يوصف به من صفاتــه الّتي هي عين ذاته ـ» [الطباطبائيّ، نهاية الحكمة، ص 46].

مضافًـــا إلى أنّ نقطة بدايـــة برهان الصدّيقين هي الوجـــود والواقعيّة العينيّة لا مفهوم الوجود(*).

وعلى أساس صياغة برهان الصدّيقين فإنّ قضيّة «الواقعيّة حقٌّ»، صادقةٌ في الفروض جميعًا دون أيّ شرطٍ، يعني أنّها تتّصف بالضرورة الأزليّة بحيث يكون حتّى إنكار الواقعيّة أو الشـــكّ فيها، بمعنى صـــدق أو قطعيّة قضيّة «الواقعيّة ليســـت حقًّا» أو «كون الواقعيّة حقًّا مشكوكًا فيه» وهو مستلزمٌ لقبول واقعيةٍ لا تتطابق هٰذه القضيّة معها، أو على الأقلّ يُشكّ في التطابق. وأمّا هٰذه الواقعيّة لا يمكنها أن تكون هي الممكنات المحدودة، أو مجموعها؛ لأنّه من جهة إنكار الممكنات المحدودة لا يؤدّي إلى السفســـطة، وهي أمرٌ ممكنٌ بل ومحقّقٌ، ومن جهـــةٍ أخرى فإنّ مجموعها لا يعدو كونه أمرًا ذهنيًّـــا. وتلك الواقعيّة هي ذٰلك الواحد الّذي ترتبط به جميع الممكنات [صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعـــة، ج 6، ص 14، تعليقة 3؛ جوادي آملي، عـــين نضّاخ، ج 3، ص323 ـ 329؛ مطهرى، مجموعه ى آثار، ج 6، ص 982 ـ 994].

ينبـــغي أن يُقال: بناءً على ما ذُكر فـــإنّ الاعتقاد بوجود الإلٰه لا يحتاج إلى اســـتدلال، لٰكن نؤكّد على إمكان ـ بل ضرورة ـ إقامـــة البرهان على وجود الله ســـبحانه؛ لأنّه مع هٰذا الكمّ الهائل من الشبهات الّتي يلقيها الملحدون خاصّةً في عصرنا الراهن، وبعد انتشار الشبهات في العالم الافتراضيّ وقنوات التواصل الاجتماعيّ؛ يجب القيام بخطواتٍ راسخةٍ في سبيل إقامة البرهان على إثبات وجود الإلٰه أيضًا؛ لكي تُوضع في متناول المشكّكين بوجود الإلٰه أو الّذين يمتلكون مستوًى منخفضًا من المعرفة بالإلٰه.

(*) هناك صياغاتٌ مختلفةٌ من برهان الصدّيقين، وقد ذكرنا صياغةً واحدةً في نصّ المقالة، ويمكن الرجـــوع أيضًا إلى ما ذكره ابن ســـينا في إثبات واجب الوجود عـــن طريق برهان الصدّيقين، ثمّ تبيـــين أنّ حيثيّة ثبوت ذات الشيء وذاتيّاته ولوازمه مـــن الحيثيّة الإطلاقيّة. وفي الحقيقة يبدو أنّ كانط يجهل بالحيثيّـــات الثلاثة، أعني الحيثيّة الإطلاقيّة والحيثيّة التعليليّة والحيثيّة التقييديّة، وبالتالي فإنّه لا يعلـــم أنّ «الإلٰه موجودٌ» حيثيّةٌ إطلاقيّةٌ. ثمّ إنّه أخذ الوجود بالمعنى الاعتباريّ. تفصيل هٰذه النقطة بحاجةٍ إلى مجالٍ أوسع.

17. وكما بيّنّا، يستدلّ كانط على أنّه بحمل الوجود على الشيء المشتمل على الكمالات جميعًا باستثناء الوجود لا يزيل نقصه، ويبقى «الموجود» ذٰلك الشيء الناقص نفسه. وعليه فإنّ الوجود لا يمكنه أن يكون ذاك الكمال المفقود للشيء المذكور؛ ولذا فإنّ الوجود ليس صفةً وكمالًا حقيقيًّا، ومن هنا لا يكون محمولًا حقيقيًّا ولا يضيف أمرًا إلى الشيء [Kant, Critique of Pure Reason, A 600 =B 628] وبالتدقيق في هٰذا الاستدلال يتّضح أنّ كانط، في تبيين نفي كون الوجود كمالًا، استند إلى عدم كماليّة الوجود، وبعبارةٍ أخرى، إنّ استدلاله فيه مصادرةٌ على المطلوب؛ لأنّه طبيعيٌّ أن يكون مقصوده من الكمال المفقود ليس الوجود، وإلّا فإنّه، بحمل الوجود على ذٰلك الشيء، يزول نقصه. وعليه فإنّ مقصوده من ذٰلك هو الكمال الّذي يفقده ذٰلك الشيء غير الوجود؛ لأنّ الوجود ـ بحسب رأيه ـ ليس كمالًا أساسًا. يسعى كانط من هٰذا البيان إلى إثبات عدم كون الوجود كمالًا! [افضلى، نقد و بررسى ديدگاه كانت درباره ى برهان وجودى، ص 96].

18. في مقام تقويم براهين إثبات وجود الإلٰه يجب الالتفات إلى هٰذه النقطة وهي أنّ كلّ برهانٍ له رسالةٌ خاصّةٌ، ويُثبت صفاتٍ خاصّةً لله ـ سبحانه ـ بما ينسجم مع مقدّماته، وعليه فلا ينبغي توقُّع إثبات وجود الإلٰه وجميع صفاته ببرهانٍ واحدٍ كبرهان النظم. فالشخص الّذي يستدلّ ببرهان النظم لإثبات وجود الإلٰه يصل إلى مبدإٍ للعالم يمتلك العلم والحكمة [والقدرة]، وهدفه من إقامة هٰذا البرهان هو نفي نشوء هٰذا العالم المنظّم عن المادّة عديمة الشعور. ومثل هٰذا الشخص المستدلّ لا يسعى إلى إثبات وجود الإلٰه وجميع صفاته بهٰذا البرهان، وليس ذٰلك فحسب بل ربّما لا يسعى به إلى إثبات الحكمة والعلم المطلقين واللامتناهيين لله سبحانه. وبهٰذا البيان يتّضح أنّ كانط لم يُدرك مورد استعمال برهان النظم بشكلٍ صحيحٍ.

النتيجة

نظرًا لأهمّيّة فلسفة كانط وتأثيرها على نمط رؤية الإنسان تجاه التعاليم الدينيّة، فإنّ دراسة آراء كانط المعرفيّة حتّى في عصرنا الراهن جذبت اهتمام الكثير من المفكّرين المسلمين والغربيّين. وكما لوحظ فهو من خلال تقديم نظامه المعرفيّ يسعى إلى تعيين حدود العقل النظريّ، وإذا أردنا أن نكون أكثر دقّةً في حكمنا، فينبغي القول: إنّه أراد تقييده والحجر عليه.

بالرغم من أنّ كانط ـ كما هو الحال مع هيوم ـ كان يرى أنّ كلّ المعرفة تبدأ مع التجربة، لٰكنّه بطرحه الزمان والمكان بعنوان صور العيان القبليّة، واشتراطه توظيف المفاهيم الأساسيّة للفاهمة [المقولات الاثنتي عشرة] يؤكّد على دور بنية الذهن في المعرفة. وبعبارةٍ أخرى، حسب اعتقاد كانط فإنّ الإدراك في كلتا مرحلتيه مرتبطٌ بالمفاهيم أو بالصور القبليّة، في مرحلة الحساسيّة [الإحساس] الزمان والمكان، وفي مرحلة الفاهمة تكون المقولات الاثنتي عشرة قالبًا لبنى الذهن القبليّة، ومن هنا لا يمكن الإدراك بدونها. وعلى أساس الثورة الكوبرنيكوسيّة لدى كانط فإنّ النومينون لا يمكن معرفته، والأشياء تقع في مجال المعرفة وفقًا لبنية الذهن وتكون بصورة الظاهرة (الفينومينون).

لقد فشل كانط في الجدل المجاوز في مجال السعي لدراسة إمكانيّة الحكم التأليفيّ القبليّ «الإلٰه موجودٌ»، وبملاحظة عدم استعمال المقولات في الأمور غير الزمانيّة والمكانيّة فهو يرى قصور يد العقل المحض عن إثبات وجود الإلٰه. وعليه فإنّ ذهن الإنسان لا يمتلك أداةً أو وسيلةً لمعرفة الحقائق العينيّة المجرّدة، ومن هنا سيمتنع معرفة ما وراء الطبيعة بمعنى معرفة أمورٍ من قبيل الإلٰه والنفس والاختيار. وفي رأي كانط فإنّ مفهوم «الإلٰه» لا يمكن أن يُلحظ كتصورٍ له ما بإزاءٍ عينيٍّ وخارجيٍّ، وسلب المحمول في قضيّة «الإلٰه موجودٌ» ـ بخلاف سلب الثلاثة أضلاع من المثلث ـ لا يستلزم التناقض. وقد سعى

مستندًا إلى نظريّته المعرفيّة التجريبيّة إلى إثبات وهم العقل في إثبات الوجود العيني للإله باعتباره أعلى الوجودات وأكثرها حقيقيّةً، وتبعًا لذلك يرى خطأ العقـــل في ثلاث فئاتٍ من البراهين لإثبات وجـــود الإله «البرهان الوجوديّ، وبرهان الإمكان، وبرهان النظم».

وبمـــا أنّ كانط في أهمّ مدّعياته يرى أنّ الوجـــود ليس كمالًا ولا محمولًا حقيقيًّـــا، فلا يمكنه التصديق بمقدّمة البرهان الوجوديّ القائلة بأنّ الموجود الّذي يمتلك جميـــع الكمالات يجب أن يتّصف بالوجـــود أيضًا، وأن يكون موجودًا خارجًا. وبناءُ براهين إثبات وجود الإله الأخرى على البرهان الوجوديّ وعجز برهان النظم عن إثبات أكثر وجـــوديٍّ حقيقيٍّ هي من ضمن العوامل الّتي دفعت كانط إلى يأســـه من قدرة العقـــل النظريّ على إثبات وجود الإله، ومن ثمّ كان العقل العمليّ هو الوحيد القادر على الحفاظ على بصيص النور في شُعلة الدين والميتافيزيقيا.

من أهـــمّ الانتقادات الواردة على رؤية كانط في مجال اللاهوت الفلســـفيّ هي: بقاء الشكوكيّة، وهبوط مقام العقل النظريّ، وعدم القدرة على التبيين الصحيح لمفاهيم من قبيل العلّيّة، والخطأ في فهم حقيقة الهلّيّات البســـيطة وحكايتها عن الواقع، والاســـتقراء الناقص لمصادر المعرفة، والخطأ في تعيين حدود المعرفة الحسّيّة، وعدم إدراك حقيقة العلم الحضوريّ، والوقوع في فخّ المثاليّة، وعدم النجاح في التفســـير المنطقيّ للعلاقة المعرفيّة بين النومينون والفينومينـــون، والفهم الناقص غير الصحيح لبراهـــين إثبات وجود الإله ـ بخاصّةٍ البرهان الوجوديّ ـ وعدم ملاحظة الرســـالة الخاصّة لكلّ برهانٍ. بينما نجد في الفلســـفة الإسلاميّة ـ بل وحتّى في الفلســـفة الغربيّة ـ أنّ الأمر لم يقتصر على القبول بالبراهين العديـــدة على إثبات وجود الإله، بل أقام بعض المفكّرين برهانًا يُثبت بداهة وجود الإله وعدم احتياج وجوده إلى إثباتٍ.

قائمة المصادر

المصادر العربية

1. احمدی، احمد، بن لایه های شناخت، طهران، انتشارات سمت، ط3، 1392هـ ش.
2. افضـــلی، علی موسی، نقد و بررسی دیدگاه کانت دربـــاره ی برهان وجودی [نقد رؤية كانط حول البرهان الوجوديّ ودراســتها]، مجلّه ی فلســفه، دانشــگاه تهران، بهار و تابستان 1384هـ ش.
3. جوادی آملی، عبـــدالله، عین نضّاخ (تحریر تمهید القواعـــد)، تحقیق و تنظیم حمید پارسانیا، قم، اسراء، 1387 هـ ش.
4. صدر المتألّهـــين، الحكمة المتعالية فی الأســـفار العقليّة الأربعة، بـــيروت، دار إحياء التراث، ط 3، 1981 م.
5. الطباطبائيّ، محمّدحســـين، نهاية الحكمة، قمّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقمٍّ، بلا تأريخٍ.
6. عبوديّت، عبد الرسول، النظام الفلسفيّ لمدرسة الحكمة المتعالية، تعريب علي الموسوي، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، 2010 م.
7. کانط، عمانويل، تمهيدات: مقدمه ای برای هر مابعدالطبيعة آينده که به عنوان يک علم عرضه شـــود [التمهيدات: مقدّمةٌ لكلّ ما وراء الطبيعة في المستقبل يُعرض على أنّه علمٌ]، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1370 هـ ش.
8. کانط، عمانويل، دين طبيعی، ترجمه منوچهر صانعی دره بيدی، فصلنامه ی ارغنون، ش5 و 6، بهار و تابستان 1374 هـ ش.
9. مصباح يزدي، آموزش فلسفه، تهران، ســـازمان تبليغات اسلامی، چاپ و نشر بين الملل، 1378 هـ ش.
10. مطهری، مرتضی، مجموعه ی آثار اســـتاد شـــهيد مطهری، تهـــران، صدرا، ط 8، 1377 هـ ش.
11. هارتناك، يوســـتوس، نظريه ی معرفت در فلسفه ی کانت، ترجمه ی غلامعلی حداد عادل، طهران، فكر روز، 1378 هـ ش.

المصادر الأجنبية

1. Copleston, Frederick C, A history of philosophy, New York: Doubleday, 1985.
2. Durant, Will, The story of philosophy: the lives and opinions of the great philosophers of the Western world, New York: Simon and Schuster, 1961.
3. Eliade, Mircea, The encyclopedia of religion, Edited by Mircea Eliade...[et al.]; editors, Charles J. Adams... [et al.]; associate editor, Lawrence E. Sullivan; William K. Mahony, assistant editor, New York: Macmillan Publishing Company, 1993.
4. Kant, Immanuel, Critique of Pure Reason, translated by Werner S. Pluhar; introduction by Patricia Kitcher, Unified edition (with all variants from the 1781 and 1787 editions), Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1996.
5. Kant, Immanuel, Religion within the Limits of Reason Alone, (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft), contributor: Hudson, Hoyt H // Greene, Theodore M // Silber, John R, New York: HARPER TORCHBOOKS, 1960.
6. Korner, S, Kant, New York: Penguin Books, 1955.

دليل النظم بين البداهة وإشكالات الملحدين

د. عادل لغريب

الخلاصة

يحظى برهـــان النظم باهتمامٍ كبيرٍ من قبل الفلاســـفة وعلماء اللاهوت ـ خصوصًـــا الغربيّين ـ منذ زمنٍ قديمٍ وإلى اليـــوم؛ إذ لم تزل الإجابة عن المعضـــلات الّتي تُثار حوله محلّ اهتمام من قبـــل العلماء والباحثين في مجال فلســـفة الدين والكلام الجديد، كالاســـتفهام حول ماهيّـــة مفهوم النظم، وأقسامه، وكيف يدلّ النظم على وجود الله تبارك وتعالى؟

تحاول هٰذه المقالة ـ بعد عرض بعض الآراء المختلفة حول تحليل مفهوم النظم وذكر أقســـامه وبعض التقريرات عن برهانه ومميّزاته ـ دراسة وجهات النظر المختلفة لبعض المفكّرين الغربيّين حول برهان النظم ومناقشتها.

المفردات الدلالية: النظـــم، دليل النظم، النظم الغـــائيّ، النظم الجماليّ، إثبات وجود الله.

المقدّمة

إنّ دليل النظم هــو أحد البراهين المتقنة والمهمّــة في إثبات وجود الله ـ تعــالى ـ لدى الكثير من الناس، وهو يضرب بجذوره أعماق التاريخ لينافس عمر الإنســان ويوازيه، فالبشرية ما فتئت مذ شــاهدت مختلف الظواهر المنظّمة والمتناســقة تبحث عن سرّ النظم والتجانس الكائن، وتتساءل: هل أنّ الأجزاء نفسها هي الّتي تآلفت فيما بينها وأفرزت هٰذا النظم؟ أو أنّ هناك ناظمًا عالمـًا قام بهندسة هٰذه الأجزاء وتنظيمها بتدبيره؟

وقبل التطرّق إلى مختلف تقارير دليل النظم الّتي سعى الفلاسفة والمفكّرون اللاهوتيّون إلى عرضها، يجدر بنا في مســتهلّ البحث تقديم صورةٍ مفهوميّةٍ عن النظم نفسه.

تعريف النظم

قبل التعرّض إلى رســم صورةٍ مفهوميّة عن النظم تجدر الإشــارة إلى هٰذه المقدّمة:

عندما يدخل شخص إلى قسمٍ دراسيٍّ ويرى أنّ كلّ شيءٍ مُرتّبٌ في مكانه يقول: هٰذا الصفّ منظّمٌ، والآن إذا طلب أحدٌ منه أن يذكر الأشياء الموجودة في هٰذا الصف، بماذا يجيب؟ هل يجيب بأنّ هناك منضدةً وكراسيّ وســبّورةً وطباشــير و... ونظمًا؟! لا شكّ أنّ الشخص يدرك بأنّ النظم لا يكون بجانب أشــياء هٰذا المدرس ولا يســانخها ،بمعنى أنّ النظم ليس له ما بإزاء خاصٍّ به مثل المنضدة والكراسيّ و...، فالنظم لا يُشــار إليه بالبنان ولا يُدرك بآلة الحسّ البتّة، بخلاف المنضدة الّتي يُشــار إليها بالبنان وهي حسّيّةٌ؛ لأنّ لها ماهيّةً ولها ما بإزاءٍ في الخارج، ويُقال إنّ هٰذا الشيء الخارجيّ المحســوس هو المنضدة، ولٰكنّ لا يوجد شيءٌ خارجيٌّ محسوسٌ يقال إنّه نظمٌ؛ لأنّ النظم لا

ماهيّة له، ولٰكنّ مع ذٰلك توصف الأشـياء الموجودة في هٰذا القسـم الدراسيّ بأنّها منتظمةٌ فيُقال إنّ النظم حيثيّةٌ في مقابل تلك الأشـياء الّتي لها ماهيّةٌ. وعلى هٰذا فإنّنـا نرى النظم موجودٌ في الخارج لأنّنا نصف الأشـياء الموجودة في الخارج بأنّها منتظمةٌ، فمفهوم النظم ننتزعه من الخارج فنقول إنّ منشـأ انتزاعـه الخارج بخلاف المفاهيم الّتي نصف بها الأشـياء الذهنيّة، ويكون منشـأ انتزاعها الذهن، فالنتيجة أنّ النظم أمـرٌ خارجيٌّ ينتزع من الخارج، وليس له ما بإزاء في الخارج وهٰذا ما نسمّيه بالمعقول الثانويّ الفلسفيّ.

وعلى هٰذا الأسـاس يُعدّ النظم من سنخ المعقولات الثانويّة الفلسفيّة الّتي ليس لها ما بإزاءٍ مستقلّ خارج الذهن بيد أنّ لها منشأ انتزاعٍ، وحتّى نتمكن مـن انتزاع مفهوم النظم يتوجّب أن تتوضّع عناصر مجموعةٍ معينةٍ إلى جانب بعضها البعض وترمي بمجموعها بلوغ هـدفٍ معيّنٍ. وبهٰذا يتّضح أنّ النظم هو مفهومٌ ومعقولٌ ثانٍ فلسفيٌّ، يرتكز على ثلاثة عناصر أساسيّةٍ وهي: كونه مشتملًا على عدّة أجزاءٍ، وكونه متناسقًا، وكونه هادفًا. وهٰذه الشروط الثلاثة شروطٌ ضروريّةٌ لتحقيق هٰذا المفهوم وليست كافيةً.

من هنا عُرِّف النظم بأنّه عبارةٌ عن التناسق والترابط الموجود بين عدّة أشياء؛ مـن أجل الوصول إلى هدفٍ معيّنٍ، على أن تكون لكلّ واحدٍ من تلك الأشـياء دخالةٌ في الوصول إلى ذٰلك الهدف المنشود، بحيث لا يمكن حصول ذٰلك الهدف وتحقّقه بافتقاد وتخلّف أحد تلك الأشياء. [الهادي، الله خالق الكون، ص 157]

ينقسم النظم إلى ثلاثة أقسامٍ:

أ. النظم الجماليّ: هـو توضّع مجموعةٍ من العنـاصر والأجزاء إلى جانب بعضهـا البعض بطريقةٍ خاصّـةٍ، بحيث يؤدّي إدراكهـا أو التأمّل فيها إلى الشعور باللذّة، كنظم اللوحة الزيتيّة أو النجوم في الليلة المقمرة.

ب. النظم العلّيّ: ويمكن الحديث عن هٰـذا النظم في حالةٍ ما إذا حدث تقارنٌ زمانيٌّ ومكانيٌّ بين عناصر خاصّةٍ.

ج. النظم الغائيّ: هو التراكيب المنســجمة الّتي ترمي بلوغ هدفٍ وغايةٍ مهمّةٍ، وأفضل نموذجٍ له الكائنات الحيّة.

يكمن الفرق بين النظــم العلّيّ والنظم الغــائيّ في أنّ الأخير لديه هدفٌ وقيمــةٌ متوخّاةٌ، بينما لا يُلحظ هٰذا الأمر في النظام العلّيّ. وإذا لم يؤخذ هٰذا الفرق بعين الاعتبار فســتكون كلّ علاقة علّةٍ ومعلــولٍ صورةً عن النظم الغائيّ. فالقول إنّ حركة الريح تُثير الغبار في الهواء مثلًا، وقولنا تركيبة العين ونظامها تؤدّي إلى الرؤيــة، هما على نفس المرتبة من الصحّة، غير أنّ المورد الثاني يُعدّ نموذجًا عــن النظم الغائيّ، في حين أنّ المثال الأوّل ليس كذٰلك، فللرؤية عندنا أهمّيّةٌ خاصّةٌ لا نجدهــا عند حركة الغبار في الهواء. وبعبارةٍ أخرى إذا نظــرتَ إلى العين على أنّها جهازٌ يتركّب من أجــزاءٍ داخليّةٍ فهي علّيَّــة، أمّا إذا نظرتَ إليها بلحاظ الإبصــار الّذي هو أمرٌ زائدٌ على الجهاز، وليس من أجزائها فهي غائيةٌ. [مجموعةٌ من المؤلّفين، دراساتٌ في الكلام الجديد، ص 2]

إنّ نسيج العلاقات بين مختلف الأشياء لازمٌ وشرطٌ لظهور مفهوم النظم، وعلى هٰذا الأساس يمكن تقسيم النَظم إلى ثلاثة أقسامٍ:

1 ـ النظم الاعتبــاريّ: يخضع هٰذا النوع من النظــم إلى اعتبار الجاعل والمعتبر، وتختلف حالاته في كثــيرٍ من الأحيان، كنظم الكتب في المكتبة، حيث تُصنّف وتُبوّب وفق أنماطٍ معيّنةٍ، وللمنظّم الحرّيّة المطلقة في التغيير.

2 ـ النظم الصناعيّ: يُصــاغ هٰذا النظم وفق قواعد علميّةٍ لبلوغ هدفٍ معيّنٍ، كالنظم المهيمن على الساعة والحاسوب والطائرة.

3 ـ النظـــم الطبيـــعيّ والتكويـــنيّ: كالنظـــم الكائن في بدن الإنســـان، والحيوانات والنباتات والكائنات الحيّة. وهٰـــذا النظم نتيجة ارتباطٍ وترتيبٍ طبيعيٍّ وتكوينيٍّ مهيمنٍ على ظاهرةٍ طبيعيّةٍ معيّنةٍ، وليس ناشئًا عن تصنيفٍ اعتباريٍّ أو تنظيمٍ صناعيٍّ وأجزائيٍّ. [جوادي، تبيين براهين إثبات الله، ص 228]

وبملاحظة أنواع النظم وأقســـامه يمكن القول إنّ جميعها يمثّل نموذجًا يصدُق على كلٍّ منها عنوان النظم. أي أنّ النظم هو أمرٌ مشكّكٌ وذو مراتب، ولديه مصاديق متعـــدّدةٌ بعضها كثيرة التعقيد، فيمـــا يتميّز البعض الآخر بالبســـاطة. ثمّ إننا لو دقّقنا فيها بوصفها وحدةً واحدةً، فسيظهر لنا أنّ هناك عنصرين لا يمكن الاستغناء عنهما في أيّ قسمٍ من الأقسام وهما:

أ. التخطيط والهندسة الدقيقة.

ب. الهدفيّة.

ولو أنّ أيّ قســـمٍ أو مجموعةٍ خلت من أحد هٰذين العنصرين، فلا يمكن أن تكون مجموعةً منظّمةً.

يُقســـم النظم أحيانًا باعتبار ارتباط الأشياء المختلفة بصورةٍ أخرى، على النحو التالي:

أ. النظم الطبعيّ: أيّ النظم القائم على طبائع الأشـــياء الّتي يكون تأليف أجزائها في مجموعةٍ منتظمةٍ راجعًا إلى خصائصها الطبعيّة، ففي النظم الطبعيّ لا يكون الانتظام راجعًا إلى أمرٍ خارجٍ واكتسابيٍّ.

ب. النظم القسريّ: وهو أن يكون تأليـــف الأجزاء في هٰذا النظم نتيجة إرادةٍ وتدبـــيرٍ بشريٍّ، وليس راجعًا إلى الخاصّيّة الطبعيّة لها. فالقوّة الخارجيّة

هي الّتي عملت على وضع الأجزاء مرتّبةً ومتناسقةً فيما بينها، وفي هٰذه الحالة يكون الانتظام صفةً ثانويّةً وزائدةً.

صحيحٌ أنّ كلا النظمين نتج عن تدبيرٍ، إلّا أنّ التدبير على صنفين: التدبير الّذي يتوافق ويتواءم مع الخلقة المودعة في طبائع الأشياء، والتدبير الّذي يكون بعد الخلقة وبواسطة مدبّرٍ يقوم بتأليف الموجودات.

في هٰذا التقسيم للنظم، يكون النظم الطبعيّ متناسبًا مع برهان النظم، فلو أمكن إثبات أنّ العالم له نظمٌ طبعيٌّ لتمّ إثبات الناظم، بل يتمّ إثبات الخالق أيضًا. [مطهّري، علل النزوع إلى المادّيّة، ج 7، ص 191]

وعلى أيّ حالٍ، يمكن عرض دليل النظم - أو كما يحلو للبعض تسميته دليل التصميم - في صورةٍ مبسّطةٍ على النحو التالي:

المقدّمة الأولى: أنّ عالَم الطبيعة ظاهرةٌ منظّمة، أو هناك ظواهر منظّمةٌ في عالم الطبيعة.

المقدّمة الثانية: كلّ نظمٍ بالبداهة العقليّة هو لناظمٍ حيٍّ وحكيمٍ وعالمٍ، صمّم أجزاء هٰذه الظاهرة المنظّمة بشكلٍ متناسقٍ ومتجانسٍ بغرض بلوغ هدفٍ معيّنٍ حسب علمه وحكمته؛ وعليه فإنّ عالَم الطبيعة قد نتج عن تصميمٍ وتدبيرٍ لناظمٍ عالمٍ حيٍّ. [راجع: الگلبايگاني ، محاضرات في الإلٰهيّات، ص 22]

وبعد أن تعرّفنا على مفهوم النظم وأنواعه، نرى من الضرورة التطرّق إلى بيان خصائص دليل النظم وحيثيّاته.

خصائص دليل النظم

1. إحدى مقدّمات دليل النظم قريبةٌ إلى الحسّ والمقدّمة الأخرى عقليّةٌ، فالقريبة إلى الحسّ بهٰذا المعنى، وهو أنّ الإنسان يشاهد الظواهر - الّتي تُعدّ

منشـــأ انتزاع النظم ـ بواسطة حواسّه. أمّا العقليّة فهي بمعنى أنّ الإنسان على أســـاس قاعدة السـنخيّة بين العلّة والمعلول يُدرك أنّ الظاهرة المنظّمة لديها هدفٌ ـ بمعونة الحسّ يكتشف العقل ترتّب الأجزاء لأجل الوصول إلى هدفٍ معيّنٍ، فينتزع وجود النظم بين تلك الأجزاء، ثمّ تكمل بمقدّمةٍ عقليّةٍ بحتةٍ هي صدور النظام عن ناظمٍ لديه شعورٌ وحكيمٌ بحسب ضرورة وجود سنخيّة العلّة والمعلول ـ ويتوجّب أن تصدر عن ناظمٍ حكيمٍ وعالمٍ.

2. دليل النظم ليس بحاجةٍ إلى إثبات وجود نظمٍ بين كلّ أجزاء العالم، بل إنّ بعض الموجودات إذا أدركت النظم في ذاتها على الأقل أو فيما حولها، فهٰذا كافٍ للوصول إلى النتيجة المتوخّاة.

3. دليل النظم عبـــارةٌ عن دليلٍ حيويٍّ، فكلّمـــا تحرّكت عجلة التقدّم العلـــميّ والتطـــوّر التكنولوجيّ بوتيرةٍ أكبر كلّما انكشـــفت أسرار تناســـق الكائنات، وأبهرت البشريّة أمام هٰذه التركيبات المنظّمة والمعقّدة.

4. اهتمّت الأديان الإلٰهيّة وخاصّةً القرآن الكريم والروايات بهٰذا الدليل، ومن بين الآيـــات الواردة في هٰذا الصدد قوله تعالى في الآية الثانية من ســـورة الفرقان: ﴿خَلَـــقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ وقال تعالى: ﴿إِنَّ فِي السَّـــمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ * وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٌ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ* وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ آيَاتٌ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ * تِلْكَ آيَاتُ اللهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة الجاثية 3 ـ 6].

يقول أمير المؤمنين عليه السلام في إحدى خطبه: «أَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى صَغِيرِ مَا خَلَقَ، كَيْفَ أَحْكَمَ خَلْقَهُ، وَأَتْقَنَ تَرْكِيبَهُ، وَفَلَقَ لَهُ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ، وَسَوَّى له الْعَظْمَ

وَالْبَشَرَ! انْظُـرُوا إِلَى النَّمْلَةِ فِي صِغَرِ جُثَّتِهَا وَلَطَافَـةِ هَيْئَتِهَا... وَلَوْ فَكَّرْتَ فِي مَجَارِي أَكْلِهَا فِي عُلْوِهَا وَسُـفْلِهَا وَمَا فِي الْجَوْفِ مِنَ شَرَاسِـيفِ بَطْنِهَا وَمَا فِي الـرَّأْسِ مِنْ عَيْنِهَا وَأُذُنِهَا ـ لَقَضَيْتَ مِنْ خَلْقِهَا عَجَبًا... فَانْظُرْ إِلَى الشَّـمْسِ وَالْقَمَرِ وَالنَّبَاتِ وَالشَّجَرِ وَالْمَاءِ وَالْحَجَرِ وَاخْتِلاَفِ هٰذَا اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ، وَتَفَجُّرِ هٰذِهِ الْبِحَـارِ، وَكَثْرَةِ هٰذِهِ الْجِبَالِ، وَطُولِ هٰذِهِ الْقِـلاَلِ وَتَفَرُّقِ هٰذِهِ اللُّغَاتِ، وَالْأَلسُنِ الْمُخْتَلِفَاتِ» [نهج البلاغة، الخطبة 227].

من خلال الآيات والروايـات المذكورة يتجلّى بوضوحٍ تامٍّ أنّ البشريّة إن استخدمت قوّتها الذهنيّة، وشاهدت من خلالها مختلف الظواهر والكائنات المنتظمة، فسـتدرك بلا ريبٍ يد القدرة خلف هٰذه الموجودات، فتراه ناظمًا حكيمًا مدبّرًا، فتطلق عليه اسم الله.

ولا شكّ أنّ رؤى المفكّرين المسـلمين تختلف حول براهين إثبات وجود الله تعالى بصفةٍ عامّةٍ، وحول دليل النظم بصفةٍ خاصّةٍ.

آراء المفكّرين حول دليل النظم

بعد هٰذه المقدّمات يأتي الدور لعرض مختلف التفاسير الّتي قدّمها الفلاسفة الغربيّون لدليل النظم؛ مع أنّ الفلاسفة المسلمين لم يولوه اهتمامًا كبيرًا.

نعم، استخدم الفلاسفة المسلمون دليل النظم في إثبات العلم والوحدانيّة والأوصاف الإلٰهيّة الأخرى، وليس في إثبات وجود الله. فالخواجة نصير الدين الطوسيّ سـعى من خلال هٰـذا الدليل إلى إثبات علم الله تعـالى، إذ يقول: «والإحكام والتجرّد واستناد كلّ شيءٍ إليه دلائل العلم» [نصير الدين الطوسيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 19]. إنّ رؤية الفلاسفة المسلمين هٰذه إنّما ترجع إلى المحدوديّة الّتي رأوها في هٰذا الدليل، فأقصى ما يثبته دليل النظم حسبهم هو

أنّ هناك ناظمًا للعالـــم، وليس أنّ له خالقًا وموجدًا للأجزاء المنتظمة (الله). وثمّة فرقٌ بين الناظم لأجزاء العالم والموجد له. فالناظم هو بحد نفســه بحاجةٍ إلى موجدٍ يوجده لا إلى ناظمٍ آخر. وبهٰذا لا يتكفّل دليل النظم بنفســه إثبات الله، بل لا بدّ من ضمّ براهين أخرى إليه منعًا للدور والتسلسل.

لٰكنّ الفلاســفة الغربيّــين اعتبروا هٰــذا الدليل واحدًا مــن البراهين الكلاســيكيّة الثلاثة في إثبات وجود الله، والدليــلان الآخران هما: دليل معرفة العالم ودليل معرفة الوجود.

لدليل النظم تفاسير مختلفةٌ في الغرب، كما أُطلقت عليه أسماءٌ عديدةٌ، ولمّا كان بعض الفلاسفة يعتقدون أنّ هٰذه الأسماء المتعدّدة هي تعابير مختلفةٌ لدليلٍ واحدٍ، يرى البعض الآخــر أنّها مختلفةٌ فيما بينها، حتّى وإن كان هٰذا التفاوت قليلًا.

تقريرات دليل النظم

تتمثّل أسماء براهين النظم في:

1. دليل الهدفيّة أو الهادف.
2. دليل النظم أو التصميم والتدبير.
3. دليل الغاية.
4. الدليل الطبيعيّ الكلاميّ.

نستعرض أوّلًا هٰذه البراهين، ثمّ نذكر مختلف الإشكالات الواردة عليها، وفي نهاية المطاف نحاول تحليلها ونقدها:

دليل الهدفيّة

ذكر الفيلســوف واللاهوتي المســيحيّ الكبير توما الأكويــنيّ (1225 ـ 1274)[*] في كتاب (الخلاصة اللاهوتيّة) خمســة طــرقٍ لإثبات وجود الله، مستقاةٍ من الفلسفة الأرسطيّة والثقافات الأفلاطونيّة المحدّثة، والمسيحيّة، والإسلاميّة، وهي: برهان الحركة أو التغيير [The Argument From Change]، وبرهــان العلّيّــة [The Argument From Causition]، وبرهان الإمكان [The Argument From Contingency]، وبرهان درجات الكمال [The Argument From Degrees of Excellence]، والخامــس منها أطلق عليه اســم (الطريق الهادف) [The Argument From Harmony] أو (برهان النظم) وشرحه كالتالي:

«المنهج الخامس من جهة تدبير الأشــياء، فإنّنا نرى أنّ بعض الموجودات الخالية من المعرفة ـ وهي الأجــرام الطبيعيّة ـ تفعل لغايةٍ، وهٰذا ظاهرٌ من أنّها تفعــل دائمًا أو في الأكثر على نهجٍ واحــدٍ إلى أن تدرك النهاية في ذٰلك، وبهٰــذا يتّضح أنّها لا تدرك الغاية اتّفاقًا بل قصدًا. على أنّ ما يخلو من المعرفة

(*) إنّ الإحــكام هو كون المصنوع بحيث يترتّب عليه مــا أراده الصانع أن يترتّب عليه من دون زيادةٍ ونقيصةٍ، وكان على الحدّ الّذي ينبغي أن يكون عليه، وإذا تأمّلنا في كلّ مصنوعٍ في العالم وجدنــاه كذٰلك. فالله ـ تعالى ـ فعل الأفعال المحكمــة، وكلّ من كان كذٰلك فهو عالمٌ. كما أنّه ـ تعالى ـ مجرّدٌ، وكل مجرّدٍ عالمٌ بذاته وبغيره. والأشياء باعتبارها ممكنةً لا بدّ أن تستند إلى الواجب، وكلّ مستندٍ إليه لا بدّ أن يكون عالمًا به؛ لأنّ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول، والله ـ تعالى ـ عالمٌ بذاته فهو عالمٌ بغيره.

ـ توما الأكوينيّ (1225 ـ 1274 Tommaso d'Aquino) قسّــيسٌ وقدّيسٌ كاثوليكيٌّ إيطاليٌّ من الرهبانيّة الدومينيكانيّة، وهو فيلســوفٌ ولاهوتيٌّ مؤثّرٌ ضمن تقليد الفلسفة المدرسيّة. أحد معلّمي الكنيســة الثلاثة والثلاثين، ويُعرف بالعالِم الملائكيّ والعالِم المحيط. عادةً ما يُشار إليه باسم توما، والأكوينيّ نســبته إلى محلّ إقامته في أكوين. كان أحد الشخصيّات المؤثّرة في مذهب اللاهوت الطبيعيّ، وهو أبو المدرســة التوماويّة في الفلســفة واللاهوت. تأثيره واسعٌ على الفلسفة الغربيّة، وكثيرٌ من أفكار الفلسفة الغربيّة الحديثة إمّا ثورةٌ ضدّ أفكاره أو اتّفاقٌ معها، خصوصًا في مسائل الأخلاق والقانون الطبيعيّ ونظريّة السياسة.

ليس يتّجه إلى غايةٍ ما لم يُسدَّد إليها من موجودٍ عارفٍ وعاقلٍ كما يُسدَّد السهم من الرامي. فإذن يوجد موجودٌ عاقلٌ يسدِّد جميع الأشياء الطبيعيّة إلى الغاية وهٰذا الّذي نسميه الله» [توما الأكوينيّ، الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص 34؛ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربّيّة في العصر الوسيط، ص 158 (بتصرف)].

يشير الأكويني في قوله إلى: أنّ الموجودات الطبيعيّة تفعل دائمًا أو في أكثر الأحيان على نهجٍ واحدٍ، إلّا أنّ الاستثناءات الّتي تحدث صدفةً لا تلحق ضررًا في النظم. [إتيان جيلسون، أسس الفلسفة المسيحيّة، ص 127]

تتميّز فرضيّات هٰذه المسألة ومعطياتها بالبساطة، فنحن في عالمٍ مليءٍ بالحوادث والفعاليّات الدالّة على النظم، بحيث لا يمكن أن تكون وليدة الصدفة. ومن جهةٍ أخرى نرى أنّ الكثير من الحوادث والفعاليّات تنشأ من موجوداتٍ تفتقد العلم والوعي. ولا يمكن أن تكون علّة هٰذا النظم وغائيّته الموجودة في العالم كامنةً داخل موجوداتٍ نفسها. إذن لا مناص من أن يكون خارج دائرة هٰذه الموجودات موجودٌ آخر يمتلك العلم، ويهدي به بقيّة الكائنات الّتي تفتقد الوعي نحو غايتها، نظير السهم الّذي يهتدي إلى الهدف بفضل الرامي. [إتيان جيلسون، أسس الفلسفة المسيحيّة، ص 128]

دليل النظم والتدبير أو التصميم

يرى ديفيد بايلين (Pailin David) (1936-) (*) أنّ دليل النظم غير دليل الغاية؛ ولذا ذكر لهما عنوانين مختلفين، وسنتطرّق إلى كليهما ونشرع بدليل النظم:

يهدينا التأمّل في حوادث عالَم الطبيعة وموجوداتها إلى أنّها آياتٌ وعلاماتٌ

(*) ديفيد بايلن (David Arthur Pailin) فيلسوفٌ ولاهوتيٌّ يحاضر الآن في فلسفة الدين في جامعة مانشستر.

واقعـــةٌ تحت هيمنة نظمٍ دقيقٍ، وهٰذا النظم لا يمكن أن يحصل بذاته. وعليه تكشـــف هٰذه الحيثيّة الّتي يتميّز بها الكون على وجـــود عالِمٍ متعالٍ هو علّة إيجاد أجزاء هٰذا العالم، حيث يُعرف هٰذا الموجود المتعالي باسم الله، والّذين يدعمون هٰذا الدليل يستدلّون عليه بمختلف الاكتشافات العلميّة الحديثة، ويرون أنّها مصداقٌ بارزٌ للنظم.

لقد وقـــع دليل النظم موضع قبـــول الجميع في الحقبـــة الأولى من العلم الجديد، فالانبهار الّذي أحدثته الاكتشافات العلميّة الجديدة أخذت ألباب الناس، فاعتبروا أنّها دلائل وآياتٌ جليّةٌ عن الحكمة والقدرة الإلٰهيّة. [مجموعةٌ من المؤلّفين، دراساتٌ في الكلام الجديد، ص 9]

فبعضهم ـ كجون ري ـ رأى دليل حكمة الخالق في هيكل نقّار الخشـــب وقدميه ومنقاره، فهي منسجمةٌ مع صعوده الشجرة وحطّه على جذوعها.

يعتقد ويليام درهام (Durham William) (1873ـ1912) أنّ مدار السيّارات والكواكب والنجوم المتعاقبة يُثبت أنّ المنظومة الشمســيّة قائمةٌ على أســـاس هندســـةٍ وتدبيرٍ، وليست وليدة ضرورة الطبيعة أو الصدفة. كما اعتبر خلقة المعدة وعملها آيةً عجيبةً ومرآةً ليد الخالق المبدع. [المصدر السابق]

وبحث ويليام بيلي(*) (1805 - 1743) (William Paley) أشـــياء من قبيل آليّة عمل العين، والعضلات والغدد الصفراويّة، وجمال الأشـــياء الطبيعيّة، وتركيـــب النور، وتنوّع الحيوانات، واســـتنتج بأنّها دليلٌ متينٌ على النظم لا يمكن غضّ الطرف عنه.

(*) ويليام بيلي كان تبريريًّا مسيحيًّا إنجليزيًّا، فيلسوفًا يؤمن بمذهب النفعيّة. وهو معروفٌ لتقديمه حجّة وجود خالقٍ للكون عبر مفهوم العلّة الغائيّة؛ وذٰلك في عمله العلّة الغائيّة الطبيعيّة، الّتي استعملت في المثال المشهور لحجّة النظام في الوجود، أو حجّة صانع الساعة الّتي طوّرها بعد ذٰلك دعاة التصميم الذكيّ إلى مفهوم التعقيد غير القابل للاختزال.

فقد أكّـد على تركيبة العين بصورةٍ خاصّةٍ؛ إذ تحـدث فيها مجموعةٌ من الفعاليّات المعقّدة بين مختلف الأجزاء حتّى تتمّ الرؤية، واستدلّ بأنّ تبيين ذٰلك لا يتحقّق إلّا في حالة فرض ناظمٍ ومدبّرٍ خلف الطبيعة نسّق بين الأجزاء لأجل هدف الرؤية. وهٰذا الادّعاء بأنّ التناسـق يمكن أن يقع فقط في حالة احتمال وجود ناظمٍ، هو صميم وروح دليل النظم.

يقارن بيلي العين بالسـاعة ويسـتدلّ بأنّه لو كان هناك شخصٌ يعيش في جزيرةٍ لوحده، وإذا بساعة يدٍ تسـقط أمامه، فإنّه سيذعن بفرضيّة أنّ هٰذه السـاعة مصنوعةٌ من قبل عالمٍ ذكيٍّ. والشيء نفسه يُقال عن العالَم الطبيعيّ، فمثلما أنّ أجزاء الساعة متناسقةٌ فيما بينها لتحديد الوقت، ونحن نفهم من ذٰلك أنّ هٰذا التناسـق إنّما هو وليد صانعٍ ومخترعٍ، كذٰلك العالم الطبيعيّ، غير أنّنا في الأخير لا نشـاهد أيّ ناظمٍ أو مهندسٍ؛ ولهٰذا افترضنا أن يكون هنـاك ناظمٌ ومهندسٌ متخفٍّ وراء هٰذا العالم. [مجموعةٌ من المؤلّفين، دراسـاتٌ في الكلام الجديـد، ص 10]. وهٰكذا يقول إنّه لا بدّ للنظـم من ناظمٍ، وهٰذا الناظم يتوجّب أن يكون شخصًا، وذٰلك الشخص هو الله.

وينبّه بيلي إلى أنّه لا يجب علينا فهم كيفيّة عمل كلّ جزءٍ من الأجزاء على حدتـه، أو إدراك كيفيّة عمل الهيكل ككلٍّ حتّى نرى أنّه وليد النظم، فقدرة الموجود على صنع نفسـه مجدّدًا هو علامةٌ على نظمٍ خلّاقٍ ودقيقٍ، حتّى وإن برزت بعض موارد النقص أو اللانظـم في البناء، فإنّ ذٰلك أيضًا لا يدلّ على أنّها من دون ناظمٍ. [المصدر السابق]

دليل الغاية

يقرّر ديفيد بايلين هٰذا الدليل بهٰذه الصورة:

يذكر الكثير دليل الغاية على أنّه شـكلٌ من أشكال دليل النظم، لٰكن من

الأفضل أن نجعله دليلًا مســـتقلًّا بذاته، فدليل النظم يرتكز على العلامات الظاهريّة الّتي تبدو من خلال الموجودات الطبيعيّة، بينما لا يهتمّ دليل الغاية بالنظر والتأمّل في البناء وواقعيّته، بل يروم الهدف والغاية بالأساس.

يقوم دليل الغاية على ركيزتين:

الأولى: النظم والنسيج العامّ للكون يرمي تحقيق هدفٍ وغايةٍ مناسبةٍ.

الثانية: من الصعب جدًّا الاعتقاد بأنّ هٰذا العالم بهٰذا البناء العجيب هو وليد قوًى عمياء وأحداثٍ عشوائيّةٍ.

فالميزة الأساسيّة للعالم تشير بدقّةٍ إلى أنّه وليد إرادةٍ عالمةٍ تسوقه نحو هدفٍ وغايةٍ قيّمةٍ، وهٰذا الأمر يقبله العقل الســـليم. [مجموعةٌ من المؤلّفين، دراســـاتٌ في الكلام الجديد، ص 12]

قدم فردريـــك تِنِنـــت (Frederick Robert Tennant)(*) (1866ـ 1957) عرضًا قويًّا لدليل الغاية في كتابه (الفلسفة الإلٰهيّة).

فقد أذعـــن فيه بأنّ الموارد الجزئيّة الّتي تُســـتخدم دليلًا في برهان النظم يمكن أن توضّح بإرجاع كلّ واحدةٍ منهـــا إلى العلل القريبة الحالّة في النظم الطبيـــعيّ. إنّ قوّة دليل الغاية تكمن أكثر في ذٰلـــك الّذي جعله تِنِنت تعاون العلل الّتي لا تُعدّ والّتي تعمل بشـــكلٍ مترابطٍ ومتضادٍّ، حيث تنتج وتحفظ النظم العامّ للطبيعة. وقد ذكر تننت خمسة عوامل تنتهي في الأخير إلى نتيجةٍ مهمّةٍ مفادهـــا: الميل إلى التوحيد الإلٰهيّ، هو أكـــثر الفرضيّات الّتي يمكن تبنّيها لفهم العالم باعتباره إفراز عقلٍ وتصميمٍ وهدفٍ إلٰهيٍّ، وهي:

1. التكيّف الدقيق بين الفكر (الذهن) والأشياء (العالم الخارجيّ)، بحيث إنّ الطبيعة هي عبارةٌ عن بناءٍ معقولٍ قابلٍ للفهم.

(*) فيلسوف دينٍ ولاهوتيٌّ بريطانيٌّ من كتبه: (اللاهوت الفلسفيّ).

2. السعي نحو التطوّر والتكامل والرقيّ لمختلف الحوادث وهدايتها جميعًا.

3. الاستعداد الظاهريّ للعالم غير الآليّ، فهو مرآةٌ ومظهرٌ لبروز الحياة وبقائها، ومن البعيد جدًّا أن يكون قد نتج عن الصدفة والاتّفاق.

4. عامل البعد الجماليّ: يتميّز العالم في نظر تننت بمظاهر جماليّةٍ عاليةٍ، ويحمل الكثير من القيم، وليس معنى هٰذا الكلام أنّه يفرز أشياء ذات قيمةٍ «كالتراب الّذي يمكن أن يتحوّل إلى العقيق والحجر الكريم» فحسب، بل إنّه يمثّل بنفسه مظهرًا جماليًّا راقيًا. وهٰذا العالم الجميل لا ينبع إلّا من خلال الترابط مع موجوداتٍ تحمل هٰذا الحسّ الجماليّ، ففي حين يمكن الإشارة إلى أنّ بناء العالم قائمٌ على قوّةٍ عاقلةٍ هائلةٍ يكفي النظر إلى القيم الذاتيّة للعالم فقط؛ كي تسوقنا نحو معنى العالم.

5. بما أنّ الطبيعة توجِد موجوداتٍ أخلاقيّةً، فهي مؤثّرةٌ في الحياة الأخلاقيّة كذٰلك... وبوسيلة الفواعل الأخلاقيّة الّتي تسير نحو المثل فهي قابلة للتغيّر. وبعبارةٍ أخرى: يساعد هٰذا العالم الحياة الأخلاقيّة الإنسانيّة، أو يمكن اعتبار كلّ عمليّةٍ طبيعيّةٍ بصورةٍ عقلانيّةٍ على أنّها آلةٌ لتغيّر الموجودات الأخلاقيّة والعاقلة وتطوّرها.

ويستنتج في الأخير أنّ هٰذه العوامل الخمسة إذا أخذناها وحدةً واحدةً، سنخلص لا محالة إلى أنّ هٰذا العالَم وليد النظم الإلٰهيّ، وبما أنّ هٰذا النظم ممزوجٌ بالغرض الإلٰهيّ فسيكون ذا قيمةٍ مُرضيّةٍ. أي أنّ هٰذه العوامل الخمسة تشير إلى التكاتف والتلاحم والتناغم في العالم، بحيث يقودنا هٰذا التكاتف إلى أنّ هناك مدبّرًا وناظمًا وقادرًا يختفي وراء هٰذا العالم.

من هنا يظهر الفرق بين دليل النظم ودليل الغاية، إذ إنّ الأخير لا يركّز على أنواع الأحداث الفرديّة، بل ينظر إلى العالم على أنّه وحدةٌ كلّيّةٌ واحدةٌ.

[المصدر السابق، ص 13]

يطرح بـــول إدواردز (1923 - 2004)(*) (Paul Edwards) دليل الغاية تحت عنوان "الدليل الناظر إلى العالم بنظرةٍ كلّيّةٍ" فيقول: «بدلًا من دراســـة الموارد الجزئيّة للنظم الكائـــن في العالم، يمكننا التعاطي معه على أنّه وحدةٌ واحدةٌ، فيسهل طرح الادّعاءات المخالفة. وهناك طرقٌ مختلفةٌ للقيام بهٰذا العمل، إذ يمكننا النظر إلى كلّ العالم على أنّه وســـيلةٌ لأجل هدفٍ متعالٍ، وفي مقدورنا أيضًا ملاحظة العالم كنســـيجٍ من البناءات المتراصّة بنمطٍ واحدٍ وبشـــكلٍ متماسكٍ، ممّا يؤدّي إلى الحفاظ على نظمها.

تقودنا رؤية العالم على أنّه وسيلةٌ لهدفٍ سامٍ إلى أتقن البراهين، فمصنوعاتٌ من قبيل الساعة والبيت والسفينة أُنتجت لأجل تحقيق أغراضٍ خارجةٍ عن نظامها الداخـــليّ، كما أنّ لكلٍّ منها هدفًا خاصًّا ترومه، أمّا إذا أخذنا العالم بنظرةٍ كلّيّةٍ كوحدةٍ واحدةٍ يروم هدفًا عامًّا يناسبه، فسنجد أنّ هٰذا التشبيه هو دليلٌ متينٌ ومتقنٌ، ولو حمل هٰذا الهدف أسمى وأرقى القيم، فسيكون لدينا مبدأٌ ننسب من خلاله الخير المطلق إلى ناظم العالم» [كانط، نقد العقل المحض، ص 685].

ولٰكن كيف يمكننا ردّ الأطروحات العلميّة المخالفة والمنافســـة؟ يجيب بول إدواردز قائلًا:

«إذا فرضنـــا بناء العالم على أنّه وحدةٌ واحدةٌ، فلا يمكن للعلوم التجربيّة أن تُبدي رأيًا في هٰذا المورد؛ ذٰلـــك لأنّ مجال العلوم التجربيّة محدودٌ بأجزاءٍ من النظم الداخليّ للعالم المادّيّ.

يعجز العلم التجربيّ عن الإجابة عن الســـؤال: لماذا العالم وحدةٌ واحدةٌ؟ ولماذا هو بهٰذا الشكل وليس بشكلٍ آخر؟ لأنّ المجال الوحيد الّذي في استطاعة العلم التجربيّ الردّ فيه على الأســـئلة هو الحقـــل الّذي تتأتّى فيه التجربة، أين

(*) بول إدواردز فيلسوفٌ أخلاقيٌّ أمريكيٌّ نمساويٌّ، صاحب مشروع (موسوعة الفلسفة).

يمكن للإنسان أن يلحظ العلاقة الكائنة بين ظاهرتين مختلفتين كدرجة الحرارة والغليان، أمّا أن يلحظ العلاقة بين العالم المادّيّ كوحدةٍ واحدةٍ وبين أمرٍ خارجٍ عنه فهٰذا صعبٌ مستصعبٌ لا يناله البيان العلميّ، وإنّما تتعهّد بذٰلك النظرة التوحيديّة، إذ هي السبيل الوحيد في ذٰلك» [المصدر السابق].

ومجمل القول هو أنّ دليل النظم ينطلق من موارد جزئيّةٍ للنظم، بينما يشرع دليل الغاية من النظام الكلّيّ للعالم ليشقّ كلٌّ منهما طريقه نحو الناظم.

الدليل الطبيعيّ الكلاميّ

يقول الفيلسوف الغربيّ الشهير إيمانويل كانط (Immanuel Kant) (1724 - 1804)(*) : «إذا لم تكن البراهين الوجوديّة ومعرفة العالَم أساسًا كافيًا لتبيين دليل وجود الله، ففي مقدورنا ذٰلك من سبيلٍ واحدٍ، هو نظم أشياء العالم وتركيباتها، ثمّ نبحث: هل يمكننا على أساسه أن نقدّم استدلالًا متينًا؟ وأنّى أُطلق على مثل هٰذا الاستدلال: "الدليل الطبيعيّ ـ الكلاميّ أو معرفة الله"؟ ولو عجز هٰذا الدليل عن ذٰلك، فليس في استطاعة العقل النظريّ إثبات وجود الله».

ويضيف قائلًا: «إذا ذُكر دليل النظم فما على الرؤوس إلّا أن تنحني احترامًا له، فهو أقدم البراهين وأوضحها وهو الدليل المناسب لجميع العقلاء، ويضفي روحانيّةً على مطالعة الطبيعة. فالعالم الحاليّ بما يحتويه من النظم والجمال والهدفيّة ينفتح في وجوهنا، بحيث يبقى المرء أمامه حائرًا عاجزًا لسانه عن وصف الكثير من الأمور العجيبة».

(*) هو فيلسوفٌ ألمانيٌّ من القرن الثامن عشر يُعدّ آخر الفلاسفة المؤثّرين في الثقافة الأوربّيّة الحديثة، وأحد أهمّ الفلاسفة الّذين كتبوا في نظريّة المعرفة الكلاسيكيّة، كما أنّه آخر فلاسفة عصر التنوير. من أهم مؤلّفاته: نقد العقل المحض، ونقد العقل العمليّ، ونقد ملكة الحكم.

أمّا المراحل الأساسيّة لهٰذا الدليل فهي عبارةٌ عن:

1. كلّ نقطةٍ من العالم فيها علامــاتٌ واضحةٌ على النظم، حيث تتضمّن أشياء وأهدافًا وأغراضًا معيّنةً.

2. هٰذه الأشياء المنتظمة (انسجام الأجزاء نحو الغاية) لا يمكن أن تكون بنفســها علّة النظم، وإنّما النظم فيها أمرٌ معطًى وممكنٌ. وبعبارةٍ أخرى: إذا لم تنظّم وترتّب الأشياء بواسطة مبدإٍ عقلائيٍّ أو ناظمٍ قام بذٰلك، فلا يمكن لها أن تحقّق النظم بالتكاتف مع بعضها البعض.

3. إذن هنــاك علّةٌ واحدةٌ (أو أكثر) حكيمـــةٌ ومتعاليةٌ هي علّة العالم؛ إذ الطبيعة العميــاء بمفردها عاجزةٌ عن أن تُحدث التطوّر والنموّ، بل يختفي وراءها عالِمٌ ومختارٌ يدير كلّ ذٰلك.

4. قطعًا يمكن استنتاج وحدة هٰذه العلّة عن طريق وحدة العلاقة المتبادلة بين أجزاء العالم، وكأنّها أعضاء بناءٍ مصنوعٍ بين الأشــياء الّتي تقع في مجال رؤيتنا. فهٰذه النتيجة يمكن للجميع ملاحظتها ويعضدها أيّ نوعٍ من مبادئ القياس التمثيليّ. [مجموعةٌ من المؤلّفين، دراساتٌ في الكلام الجديد، ص 14]

يُستنتج من تقريرات دليل النظم أنّ النظم القائم في العالم لا يرجع إلى عالَم المادّة نفسه، بل يعود إلى يد القوّة والقدرة الّتي يطلق عليها الجميع اسم "الله".

لذا يمكن القول أنّ هدف دليل النظم هو نقلنا من ســطح الطبيعة والعالم المادّيّ إلى ما وراءها، إنّه يوصلنا إلى العليم الحكيم، وفي هٰذا المجال يقوم هٰذا الدليل بأداء وظيفته بشكلٍ فعّالٍ، وفي هٰذا الإطار نجد القرآن الكريم يقول:

﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ * فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ﴾ [سورة الغاشية: الآية 17 ـ 21]

فالإنسان إذا ما طالع موارد النظم وتشعّبات الخلقة سيبلغ عالم ما وراء المادّة مباشرةً، ويدرك أنّ العناصر الأساسيّة للطبيعة المادّيّة أعجز من أن توجِد هٰذا النظام وهٰذا النسيج المتقن والرفيع.

هٰذا وقد تعرّض دليل النظم إلى هزّاتٍ عنيفةٍ من قبل بعض الفلاسفة الغربيّين، فاستشكل عليه كلٌّ من الإنجليزيّ ديفيد هيوم (David Hume)(*)، والألمانيّ إيمانويل كانط، وجون هاسبرز، وسنحاول دراسة ذٰلك بالتحليل والنقد.

إشكاليّات دليل النظم

إشكال جون هاسبرز(**) John Hospers (1918 2011)

مفهوم النظم ليس جليًّا وواضحًا لكلّ البشر، فكلّ إنسانٍ ينتزع صورةً معيّنةً عنه تختلف عمّا يستقيه إنسانٌ آخر. فقد يرى أحدهم النظم في ظاهرةٍ معيّنةٍ بينما لا يراه آخر فيها، بل على العكس يشاهدها خلاف ذٰلك. فلوحةٌ فنّيّةٌ معيّنةٌ قد تبدو لمُشاهدٍ معيّنٍ أنّها منظّمةٌ بينما لا تتجلّى لآخر كذٰلك.

[محمد رضائي، الإلهيّات الفلسفيّة، ص 305]

ويتّضح الجواب على هٰذا الإشكال من خلال ما عرضناه سابقًا من أنواع النظم الثلاثة (النظم الجماليّ، والعلّيّ، والغائيّ).

أ. النظم الجماليّ: كنظم اللوحة الزيتيّة أو الترغيب في وجود الله عن طريق النجوم في الليلة المقمرة.

ب. النظم العلّيّ: كالتقارن الزمانيّ والمكانيّ بين الأشياء المختلفة.

(*) ديفيد هيوم: فيلسوفٌ إنكليزيٌّ اسكتلنديّ المولد، ولد عام: 1711 للميلاد، وتوفّي عام 1776 للميلاد، وكان يُعدّ من أكبر الفلاسفة المشكّكين.

(**) فيلسوفٌ وسياسيٌّ أمريكيٌّ من مؤلّفاته: (معنى وحقيقة الفنّ) و(مقدّمةٌ للتحليل الفلسفيّ).

ج. النظــم الغائيّ: كالكائنات الحيّة أو الأشــياء الّتي تُركّب فيما بينها من أجل نتيجةٍ أو غايةٍ معيّنةٍ.

فالدقّة في الأقسام المختلفة للنظم تكشف من دون أدنى شكٍّ أنّ هناك موارد منه، تتكاتف فيها الأجزاء فيما بينها بصورةٍ متناغمةٍ ومتجانسةٍ من أجل بلوغ غايةٍ معيّنةٍ، كالكائنات الحيّة مثلًا. فمن دون شكٍّ أنّ هٰذه الموارد تفرق عن الصورة الّتي يراها البعض منظّمةً وجميلةً بينما يراها البعض الآخر مشوّشةً وقبيحةً.

أضف إلى ذٰلك أنّ كافّة اللوحات الفنّيّة ليست جميلةً عند البعض قبيحةً عند البعض الآخر، بل هي على صنفين: صنفٍ يتشاطر فيه الجميع الرأي في كونهــا منظّمةً، وصنفٍ آخر يختلفون فيما بينهم حولها، وقد تكون مصداقًا للاستفهام الســابق، وهنا يُطرح التســاؤل: أيمكن تعميم الحكم من أحد الأصناف إلى البقيّة؟ إنّ ذٰلك لا يمكن أبدًا.

إشكالات هيوم على دليل النظم:

في كتاب (محاوراتٌ في الدين الطبيعيّ)(*) يورد هيوم العديد من الإشكالات على دليل النظم، أهمّها ما لخّصه الناقد جَي. أل. ماكي(**) (John Leslie Mackie 1917_1981) في كتاب (معجزة الإلٰهيّين) بقــوله: أورد هيوم انتقاداته لدليل النظم مفصّلةً، ونحن نعرض هنا خمس نقاطٍ أساسيّةٍ من هٰذه الإيرادات:

1. من الخطإ تشــبيه الإنجازات الإنسانيّة المنظّمة وتمثيلها مع الموجودات الطبيعيّة؛ لأنّ هٰذا التمثيل ضعيفٌ ونتيجته مبهمةٌ.

(*) مؤلَّفٌ على شكل حوارٍ بين شخصين افتراضيّيـن، أحدهما يُمثّل مُشكّكًا في برهان النظم باسم فيلون، والآخر يمثّل المدافع عن هٰذا البرهان باسم كلثانتس.

(**) فيلسوفٌ أستراليٌّ قدّم إسهاماتٍ كبيرةً في فلسفة الدين وفلسفة اللغة وفلسفة الأخلاق.

2. هناك فرضيّاتٌ أخرى مخالفةٌ لتفسير نظام العالم الطبيعيّ، فقد يكون العالم قد ظهر نتيجة التوالد الحيــوانيّ والنباتيّ، وربما يكون العالم ككلٍّ قد نتج عن شيءٍ شــبيهٍ بالتوالد والتناسل، أو لعلّه نتيجة صدامٍ بين أجزاءٍ من طبيعتها الحركة الدائمة، وقد يكون حصيلة كثرة موجودات ما فوق الطبيعة، أو ثمرة روح العالم، فيكون هٰذا العالم المادّيّ بالنسبة إليه كالبدن والجسد.

3. حــتّى لو رأينا أنّ النظم الإلٰهيّ لا يُفــسّر إلّا من خلال العلم الإلٰهيّ، فيتوجّب الاعتراف بأنّ العلم الإلٰهيّ متشــعّبٌ ومعقّدٌ وتفسيره يحتاج بدوره إلى شــطرٍ من نظام العالم. وإذا قلنا إنّ النظم في العلم الإلٰهيّ ذاتيٌّ ويستغني عن التفسير، فلماذا لا نفرض أنّ النظم ذاتيٌّ في نفس العالم؟

4. مقولة الــشرور: فمن الصعوبة بمكانٍ اســتخلاص الصفات الإلٰهيّة الأخلاقيّة أو الناظم الإلٰهيّ من هٰذا العالم المادّيّ.

5. لا يمكننا بتاتًا الحصول على نتائج أخرى حول العالم الحاليّ، أو تجربتنا المســتقبليّة الّتي تفوق كثيرًا المعطيات والفرضيّــات الّتي نجرّبها. [مجموعةٌ من المؤلّفين، دراساتٌ في الكلام الجديد، ص 17]

ويمكن صياغة هٰذه الإشكالات على النحو التالي:

1. هل التشبيه بين العالم الطبيعيّ والإنجازات البشريّة كافٍ للاعتقاد بأنّه وليد النظرة الإلٰهيّة التوحيديّة؟

2. إذا كان الــردّ بالإيجاب، فهناك فرضيّاتٌ بديلــةٌ تُضعّف من تعضيد وإثبات وجود الله.

3. حتّى لو ســلّمنا بالفرضيّة التوحيديّة في تفسير نظم العالم، فإنّ العلم الإلٰهيّ نفسه يحتاج إلى تفسيرٍ بالمقدار نفسه الّذي يحتاجه نظم العالم.

4. إذا سلّمنا بالشروط الثلاثة السابقة، فكيف نفسّر الصفات الأخلاقيّة الإلٰهيّة مع وجود الشرور المنتشرة عبر العالم، أو على الأقلّ يمتزج الشرّ والخير في هٰذا العالم.

5. حتّى لو قلنا بالشرائط الأربعة السابقة وسلّمنا بالردود الّتي قيلت فيها، فسنواجه معضلةً أخرى، وهي أنّ هٰذه الفرضيّة لا يمكنها تفسير خصوصيّات العالم وحياتنا، مثلًا: التوقّعات حول السير المستقبليّ للطبيعة وتلبية الدعاء وسعادة المتديّنين والحياة بعد الموت.

الردّ على انتقادات هيوم

1. يدّعي هيوم أنّه لا يوجد شبهٌ وتماثلٌ بين الإنجازات البشريّة والآثار الطبيعيّة حتّى نستنتج أنّ كون المصنوعات البشريّة قد تمّ إنجازها على أساس تفكيرٍ مسبقٍ، فالآثار الطبيعيّة قد خُلقت على أساس العلم والفكر.

فنحن عن طريق التجربة أدركنا أنّ الإنجازات البشريّة هي نتيجة التصميم والعلم، لٰكنّنا لم نجرّب ذٰلك على الآثار الطبيعيّة حتّى نعلم كيف جاءت. [محمد رضائي، الإلٰهيّات الفلسفيّة، ص 308]

202

بالرغم من أنّنا نعتقد أنّ الإنجازات البشريّة في دليل النظم تحتاج إلى مهندسٍ وناظمٍ، وأنّ الكائنات الطبيعيّة هي كذٰلك، بيد أنّ الخلفيّة في هٰذا الشبه ليست صرف التمثيل حتّى يرد إشكال هيوم، بل الدعامة الحقيقيّة في هٰذه الموارد هي السنخيّة بين العلّة والمعلول، يعني أنّ معلولًا معيّنًا يلزم أن ينشأ عن علّةٍ خاصّةٍ وليس عن أيّ علّةٍ كانت، فلا يمكن لشخصٍ أمّيٍّ أو غير متخصّصٍ أن يخطّ كتابًا رياضيًّا معاصرًا. إنّ قاعدة السنخيّة هي قاعدةٌ عقليّةٌ لا يمكن إخضاعها للتجربة، وعلى سبيل المثال في مقدورنا الادّعاء

حسـب مبدإ العلّيّة أنّ الموجود الفقير الضعيف لا بدّ أن يستند في تحقّقه إلى موجودٍ آخر، وهٰذه نتيجةٌ عقليّةٌ على أسـاس مبدإ العلّة والمعلول، فالقاعدة لا تخضـع للتجربة، ولا يمكن الخدش في حكمهـا الكلّيّ، وإن كان إخضاع مصداقها للتجربة مقدورًا.

ونحن عندما نقول إنّ الإنجازات البشريّة هي أحد مصاديق المعلول المنظّم، فبحكم قاعدة السنخيّة؛ لأنّ المعلول المنظّم يتوجّب أن يصدر عن علّةٍ عالمةٍ وحكيمـةٍ. ونفس هٰذه القاعدة صادقةٌ وتجري في ما يخصّ الطبيعة وظواهرها. فلأنّ المعلول منظّمٌ يتوجّب طبقًا لقاعدة السنخيّة أن يكون قد صدر عن علّةٍ عالمةٍ وحكيمةٍ، فالإنجازات البشريّة والموجودات الطبيعيّة هي مصاديق لقاعدة السنخيّة، وأمّا التشبيه والتمثيل فليس هو أساس الشبه بينها.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ هيوم تجربيّ المشرب؛ ولهٰذا لا يعتقد بالكثير من المبادئ العقليّة الّتي يؤمن بها المفكّرون العقليّون، وهٰذه المسـألة تعود إلى المباني والأسـس المعرفيّة، ولا بدّ من بحثها في مجالٍ غير هٰذا، ونحن نستنتج أنّ المدافعين عن دليل النظم لم يستخدموا مجرّد التمثيل.

2. يقول هيوم إنّ إنجاز المصنوعات على أسـاس التصميم الإنسانيّ ليست بـالذات أكثر معقوليّةً من إيجاد الموجودات عن طريق التوالد، ويسـأل لماذا تقبلـون الأوّل وليس الثاني نموذجًا لخلق العالم؟ وحـتّى لو قبِلنا بأنّ العالم يحـكي النظم، فما هو الدليل على أنّ فرضيّة كـون خالق العالم موجودًا عالمًا ومصمّمًـا هي أكثر تبريرًا من فرضيّة أنّ العالم هـو نتيجة توالدٍ جنسيٍّ بين عالمين آخرين هما بمكانة الأب والأمّ لهٰذا العالم.

يمكن القول في جـواب هيوم: لعلّ القول بالخلقة أكثر قناعةً ومتانةً من

الاعتقاد بتوليد النسل؛ لأنّ توليد النسل هو عبارةٌ عن تكثير الأفراد من نفس النوع. فإذا تساءلنا عن سر امتلاك الأرنب لفروٍ يناسبه، فلعلّنا سمعنا الإجابة في أنّه قد ولد لأرنبٍ آخر يتناسب معه بدنيًّا. غير أنّ هٰذا الجواب لا يبدو مقنعًا؛ لأنّ القول بأنّه ذاتيٌّ وطبيعيٌّ قد خُلق على تلك الحال، بحيث يوفّر الفرو له ما يناسبه ويرفع عنه حاجيّاته، في مقابل القول بأنّه قد وُجد بهٰذا الشكل على أساس هندسة تصميم ناظمٍ وحكيمٍ؛ لا يستويان، فالأخير أكثر إقناعًا، وهو الإجابة المناسبة والصائبة.

ويُقال الشيء نفسه عن الفرضيّات الأخرى؛ لأنّ القول بالصدفة والاتّفاق بين العناصر الأوّليّة يخالف الأسس العقليّة.

3. لو يبيّن نظم العالم على أساس العلم الإلٰهيّ، فالذهن الإلٰهيّ هو أحد مصاديق النظم أيضًا، ويحتاج إلى تفسيرٍ بمقدار ما يحتاجه نظم العالم، ولو ادّعينا أنّ النظم في العلم الإلٰهيّ ذاتيٌّ، فلماذا لا نقول ذٰلك حول نظم العالم؟!

في الردّ على هٰذا الانتقاد يمكن القول:

بالرغم من أنّ هٰذا التفسير تتبعه معضلاتٌ، غير أنّ هٰذه المعضلة ليست كسابقتها، ولو أنّنا نردّ أيّ تفسيرٍ لأنّه يفرز مشكلاتٍ جديدةً فسنضع كافّة العلوم جانبًا. أضف إلى ذٰلك أنّ أصل الإشكال في نفسه محلّ تأمّلٍ، فقد ثبت في محلّه أنّ كلّ صفةٍ أو كمالٍ هي إمّا ممكنة الوجود وإمّا واجبةٌ. فالموجودات بعبارةٍ أخرى تنقسم إلى قسمين: فإمّا واجبة الوجود ومستقلّةٌ عن أيّ موجودٍ آخر، وإمّا أنّها ممكنة الوجود وتتعلّق في وجودها بموجودٍ آخر. ولكلٍ من هٰذين القسمين خصائص ومميّزاتٌ يتحلّى بها. فلو أخذنا بحثنا الحالي على سبيل المثال، فإنّ النظم إذا أراد أن يكون ذاتيًّا لموجودٍ يتحلّى بخصائص معيّنةٍ بحيث

لا يمكن للعناصر المادّيّة لهٰذا العالم أن تتّصف بها - أي أن تكون عالمةً قادرةً حيّةً - فيتوجّب علينا لا محالة القول إنّ النظم ليس ذاتيّ هٰذا العالم؛ وعليه فالنظم ذاتيّ موجودٍ آخر لا تعتريه خصوصيّة المادّيّة.

ويمكـــن الجواب عليه بأنّ نقول حتّى لو كان النظم ذاتيًّا للعالم، فإنّ هٰذا لا يُبطل الدليل؛ لأنّ الذاتيّ هو ما لا يحتاج إلى علّةٍ في ثبوته إلى ذي الذاتيّ لا مطلقًا، فإنّ وجود شيءٍ منظّـمٍ يمكن تصوّره على نحوين: أن يكون قد وُجد ثمّ نظّم، أو أن يكون قد وُجد منظّمًا، فثبوت وجود النظام في العالم ومقتضى الســـنخيّة بين العلّة والمعلول لا يمكن معه أن نقـــول إنّ العالم وُجد هٰكذا منظّمًـــا بدون علّةٍ، بل كون النظام ذاتيًّا له يقتضي أن يكون له علّةٌ أوجدته بهٰذا الشكل من النظام.

4. يقـــول هيـــوم: في العالم شرٌّ؛ ولذا لا يمكن بواســـطة دليل النظم أن ننسب الصفات الأخلاقيّة إلى الناظم الإلٰهيّ.

يقال في الردّ على هٰـــذا الانتقاد: إنّنا نريد من خلال دليل النظم أن نُثبت العلم والشعور إلى ناظم هٰذا العالم فقط، وأمّا صفاته الأخرى فنبرهن عليها بواسطة طرقٍ واستدلالاتٍ أخرى. ولو ذهبنا إلى أبعد من ذٰلك وقيل إنّ وجود الشرور في العالم يمنعنا عن نســـبة العلم المطلـــق - اللا محدود - إلى الناظم الإلٰهيّ، لقلنا أوّلًا: إنّ هناك ســـبلًا عديدةً قد ذُكرت لحلّ مسألة الشرور، كما أنّ ذٰلك لا يُعترف به على أنّه إشـــكالٌ على براهين إثبات الله. ثمّ إنّنا لسنا بصدد إثبات العلم المطلق لله، بل نُثبت هٰذا المقدار فحسب، وهو أنّ الناظم يحيـــط بنظمه الّذي أوجده. ومن جهةٍ أخرى كلّ صفةٍ كماليّةٍ ثبتت لله، فهي بنحوٍ بحيث يكون ذٰلك الكمال لها غـــير متناهٍ مطلقًا - وهٰذا يقتضي دليلًا آخر. فإثبات إطلاق العلم لا يكون عن طريق دليل النظم.

وبالرغم من وجود مسألة الشرّ إلى جانب الموجودات الحيّة والعالم، مع ذٰلك فإنّها لا تزال تحكي عن علمٍ الناظم وشعوره. ولعلّ الاستعانة بالمثال التالي تقرّب إلينا المسألة: لو شاهدنا كتابًا علميًّا دقيقًا يتضمّن عدّة فصولٍ قد خُطّ بعبقريّةٍ بالغةٍ، غير أنّنا لاحظنا بعض العبارات فيه غير مفهومةٍ، فهل يا ترى سنغيّر رأينا في أنّ هٰذا الكتاب قد خطّه مؤلّفٌ بارعٌ؟ هيهات!

فحتّى لو أقررنا فرضًا بوجود الشرور في العالم إلّا أنّ دليل النظم يبقى محافظًا على وظيفته بشكلٍ جيّدٍ في المجموع.

5. تعرّض هيوم في انتقاده الخامس إلى أنّ دليل النظم عاجزٌ عن إثبات بعض النتائج الكلاميّة كاستشراف مستقبل الطبيعة وسعادة الناس الدنيويّة والأخرويّة، ومسألة الحياة بعد الموت، ويتوجّب القول في الردّ على ذٰلك: هٰذا الإشكال ناتجٌ عن عدم الاطّلاع على مقدار ما يمكن لدليل النظم أن يثبته. فلدليل النظم وظيفةٌ خاصّةٌ يتعهّد بها، وقد أدّاها بشكلٍ مناسبٍ على ما يظهر، وليس عليه أن يوغل في إثبات خصوصيّات الحياة بعد الموت، ولماذا لا يثبت هٰذه المسائل؟ يقال إنّه غير فعّالٍ. [محمد رضائي، الإلٰهيّات الفلسفيّة، 311]

تجدر الإشارة إلى بعض إشكاليّات هيوم الأخرى غضّ عنها جَي. أل. ماكي الطرف، ونذكرها هنا بشكلٍ مختصرٍ:

ليس في مقدورنا إثبات وحدة الله عن طريق دليل النظم؛ لأنّ أقصى ما يمكننا بلوغه من خلال هٰذا الدليل هو أنّ كلّ موردٍ من النظم يكون قد نتج عن فعاليّة ناظمٍ ومصمّمٍ عالمٍ. ولذا لا يمكن لهٰذا الدليل أن يُثبت أنّ كافة الموارد هي فعل ناظمٍ واحدٍ ليس إلّا.

للردّ على هٰذا الإشكال نقول إنّنا لا نبتغي من دليل النظم أكثر من إثبات قدرة

وعلم الناظم، انطلاقًا من الموجود المنظّم الّذي خلقه. ويمكن إثبات وحدانيّة الناظم من مســالك أخرى، فلو فرضنا أنّنا توصّلنــا في إحدى المراتب إلى أنّ هنــاك ناظمين ومصمّمين كثرًا، ففي المرتبة الّتي تأتي بعدها نثبت هٰذه النقطة وهي أنّ كثرة الناظمين هي بنفســها مصداقٌ عن النظم، وقد نشأت عن ناظم نظمٍ إلٰهيٍّ؛ وعليه لا يمكن اعتبار هٰذا الإشكال نقصًا في دليل النظم، كما أنّنا لا نتوقّع إثبات كافّة خصائص الناظم وحيثيّاته من خلال دليل النظم.

6. عرض هيوم إشكالًا آخر بهٰذه الصورة: لو فرضنا أنّ هٰذا العالم هو نتاجٌ كاملٌ وتامٌّ، فمن غير المعلوم أنّ في مقدورنا نسبة كلّ فضائل ذٰلك النتاج إلى صانعه، وتكون هٰذه النسبة صادقةً بحقٍّ، فلو أخذنا سفينةً كعيّنةٍ ودرسناها، فإنّنا سنقدّر الفكر العبقريّ والعقل الوقّاد لمبدع هٰذه الآليّة المعقّدة والمفيدة والرائعة، بيد أنّنا إذا عرفنــا أنّه ميكانيكيٌّ قلّد صناعة غيره، وأنّ إنجازه هٰذا كان نتاج اختباراتٍ واصلاحاتٍ وقياساتٍ وتدقيقاتٍ عميقةٍ أجريت له على مرّ العصور والأزمنة، إلى أن وصل إلى ما هو عليه، فهل ســنبقى على الحكم نفســه أم أن شعورنا نحوه سرعان ما يتغيّر؟ لعلّ هٰذا النظام المشاهد اليوم هو من إفراز الكثير من العوالم الّتي خضعت إلى التطوّر والازدهار شــيئًا فشيئًا عبر العصور والأزمنة الغابرة إلى أن أنتجــت هٰذا العالم. وبالتالي من يجرؤ على تبيين الحقيقة في هٰذه المسائل؟ ومن يمكنه أن يحدس بالفرضيّة الراجحة من بين الكثير من الاحتمالات والاقترحات الموجودة ويكشف لنا عن معيار حدسه هٰذا؟

وللردّ على هٰذا الإشــكال يمكن القــول إنّ الدور المنوط بدليل النظم هو إثبات قدرة ناظم هٰذا العالم وعلمه، وقد قام بما أُنيط به من دورٍ وأثبت هٰذا المقــدار كما يظهر من كلام هيوم. وأمّا من أيــن العلم والوعي لهٰذا الناظم؟

فهٰذه المســألة يتوجّب فصلها عن دليل النظم وبحثها في محلٍّ آخر. وهل يليق التغيّر والتبدّل بالناظم الإلٰهيّ أو لا؟ هل أنّ الفقر والنقص يسريان إلى ساحته أو لا؟ لا شكّ أنّ هٰذه المســائل خارجةٌ عن محلّ النزاع، ولا بدّ من دراستها في موضعٍ آخر.

لٰكن يمكننا أن نبيّن المســألة بصورةٍ مجملةٍ: هي أنّ ناظم العالم ـ لكونه غير مادّيٍّ ومنزّهًا عن الخصائص المادّيّة ـ لا يجوز عليه التغيّر والتبدّل، وإذ إنّــه فوق الزمان فلا يصحّ أن يتحلّى بكمــالٍ حدث في طول الزمان. ولو كان ناقصًــا لكان ممكنًا، وهو إذ ذاك يفتقر إلى واجب الوجود، وإن كان ممكنًا كان مخلوقًــا لموجودٍ أعلى وأفضل، فيكون هٰذا الأخــير هو الناظم الحقيقيّ وليس الموجود الناقص المتغيّر.

نظريّة التطوّر الداروينيّة ودليل النظم

تذهب نظريّة داروين(*) إلى أنّ هياكل الكائنات الحيّة المشــاهَدة اليوم هي من إفراز عمليّةٍ طبيعيّةٍ بحتةٍ نشأت عن موجوداتٍ أبسط منها، وقد تضمّنت هٰذه النظريّة عند ظهورها عنصرين هامّين هما:

1. الطفرة.

2. كثرة التوالد.

تحدث الطفرة حالما يكون هناك اختلافٌ بــين الوالدَين والولد، فينتقل هٰــذا التغيّر عبر الأجيال اللاحقة، فالطفـــرة هي تغيّرٌ جينيٌّ ـ في الجينات ـ يتميّز بالثبات نوعًا ما، ويمكن توضيح آليّة عمل هٰذه العوامل من خلال أحد

(*) تشارلز روبرت داروين (1809-1882) (Charles Robert Darwin) عالم التاريخ والجيولوجيّ البريطانيّ الشهير، وهو من أشهر علماء الأحياء، مؤسّس نظريّة التطوّر الّتي تتحدّث عن أصل الأنواع.

الموارد المناسبة المذكورة، فلو عدنا إلى الماضي الغابر وشاهدنا السلالة الأولى لفصيلة الكلاب، لوجدناها كلابًا أذناها متدليّةٌ وليست قائمةً، وعليه نحتمل أنّ هناك طفرةً قد حدثت، بحيث إنّ أحد الكلاب تغيّرت أذناه عن الحدّ المألوف آنذاك واستقامت، وإذا سلّمنا بأنّ الكائنات تتكاثر بوتيرةٍ كبيرةٍ إن كانت تعيش في محيطٍ ملائمٍ، وتتسابق بشدّةٍ من أجل كسب الغذاء المتوفّر وادّخاره، فإنّ كلّ فصيلةٍ تكون أقوى من غيرها في توفير الغذاء، أو لا تتمكن بقيّة الكائنات من اصطيادها والتغلّب عليها، فستُكتب لها فرصة النجاة والبقاء حيّةً، وبالتالي تنتقل خصوصيّاته إلى السلالات اللاحقة من نوعه، وبهٰذا سنشاهد فيما يأتي من الفصائل كلابًا أذناها قائمةٌ تكون بديلةً عن الكلاب الأخرى، ويُكتب لها البقاء، وإذ إنّ الطفرات لا تظهر بصورةٍ دوريّةٍ وإنّما تحدث في فتراتٍ زمانيّةٍ متباعدةٍ، ولمّا كان بعضها مؤثّرًا ومفيدًا لأفراد النوع، فسنصل إلى مجموعةٍ من العوامل الطبيعيّة المحضة، ومن خلال فعاليّتها المختلفة يحدث التغيّر بكثرةٍ في العالم الحيّ إلى أن يوصل إلى التوازن المنشود. [محمد رضائي، الإلٰهيّات الفلسفيّة، ص 314]

لا يسع نظريّة داروين هٰذه أن تعطينا تفسيرًا جليًّا عن وجود النظام الغائيّ في العالم، بل أقصى ما يمكن أن تمدّنا به هو آليّة تحقّق بعض الكائنات (كائناتٍ حيّة معقّدة) عن بعضٍ آخر (كائنات حيّة بسيطة)، ولا يمكنها أن تبدي وجهة نظرٍ حول منشإ وأصل أبسط الكائنات، وعلى هٰذا الأساس ليس في مقدورها أن تحتلّ مكانة التفسير التوحيديّ.

أضف إلى ذٰلك: هل في إمكان الموضوعات والنظريّات العلميّة تحديد رأيٍ حول نتيجةٍ فلسفيّةٍ معيّنةٍ، أو أنّها أمام ذٰلك ستبقى على الحياد؟

إنّ عجز العلماء سرعان ما ينكشف عند مواجهة هٰذه المعضلة، فما بين

أيديهم ليس سوى دراسة العلاقة والتأثير المتبادل بين ظاهرتين تجربيّتين، أمّا وراء ذٰلك فليس في مقدورهم الكلام عنه كلمةً واحدةً، وهٰذا يجري في نظريّة داروين لو أخذناها كعيّنةٍ عن بقيّة الظواهر.

حتّى وإن سلّمنا بصحّة هٰذه النظريّة - مع أنّ هناك قرائن وأدلّةً كثيرةً عكس هٰذه النظريّة، وعلماء الطبيعة في صدد ردّها - فأقصى ما يمكن للعلماء قوله لنا هو أنّهم شاهدوا مجموعةً من الكائنات الحيّة المعقّدة ظهرت من كائناتٍ حيّةٍ بسيطةٍ، ولا يذكرون أنّ قولهم هٰذا هو التفسير والتبرير الوحيد للمسألة.

ولنفرض أنّ أحدهم ادّعى أنّ ذٰلك هو التفسير الوحيد لظهور الكائنات الحيّة المعقّدة، أو أنّ هٰذه الفرضيّة هي أجود الاحتمالات لذٰلك، فبهٰذا القول يكون قد أبدى رأيًا خارج مجال تخصّصه فولج في حقل الرؤى الفلسفيّة وتعدّى نطاق العلوم التجربيّة. وبعبارةٍ أخرى، إنّه يعتقد أنّ الصورة الفريدة الّتي يمكن رسمها للعالم لا تتحقّق إلّا في نطاق التجربة فحسب، من دون تدخّل عوامل خارجيّةٍ أخرى. يبدو أنّه من الصعب جدًّا استنتاج نتيجةٍ كهٰذه من نظريّة داروين، بل من أيّ نظريّةٍ علميّةٍ كانت.

فلا قدرة لنظريّة داروين على أن تمدّنا بتفسيرٍ - إيجابيًّا كان أم سلبيًّا - عن مجالٍ ليس بمجالها، وأمّا مجرى التطوّر وهل يفتقر إلى ناظمٍ أو لا؟ فهٰذه مسألةٌ أخرى لا بدّ من فصلها تمامًا عن ذٰلك.

بل حتّى وإن صحّت نظريّة داروين فذٰلك لا يعني ردّ نظريّة الناظم الإلٰهيّ؛ لأنّ أتباع هٰذا التيّار الأخير إلى الآن لديهم اعتقادٌ أنّ الناظم الإلٰهيّ أخذ في حسبانه نماذج آنيّةً وقصيرة المدى في تصميمه، وفي إمكانهم القول إنّ

الناظم الإلٰهيّ قد انتخب تصميمًا بعيد المدى لخلق العالم فيه الكائنات الحيّة المعقّدة، وليس من الصائب أن يزول أصل الحاجة إلى الناظم بمجرّد قصر أو طول المدّة الزمنيّة.

فعلى سبيل المثال لو أنّ تصميمًا ومشروعًا عمرانيًّا أو دائرة معارفٍ كبرى كُتبت في مدّةٍ زمنيّةٍ قصيرةٍ نحكم بأنّه يحتاج إلى مهندسٍ معماريٍّ وكاتبٍ، أمّا إن طال به الزمان وكتبه في مدّةٍ أطول من المعتاد، فنقول إنّه يستغني عن ذٰلك. إنّ هٰذه الأحكام مجحفةٌ لأنّ قصر المدّة الزمنيّة وطولها لا يقف عائقًا أمام أصل الحاجة إلى وجود الناظم.

ولو ذهبنا إلى أبعد من هٰذه النظريّة، وقلنا بفرضيّة الفيلسوف اليونانيّ أبيقوراس الّتي تذكر أنّ علّة الحوادث والكائنات المنظّمة في هٰذا العالم ليست شيئًا عدا الحركات العمياء والعبثيّة للذرّات المادّيّة الصلبة الّتي تتحرّك في الفضاء، حيث حدثت بينها ارتطاماتٌ وتصادماتٌ من دون أي تخصيص أو توجيهٍ مسبقٍ ما أفضى إلى تبلور مثل هٰذه الظواهر المنتظمة؛ أو قلنا بأيّ نظريّةٍ أخرى تشابهها.

لقلنا في جوابها: نعم، إنّ هٰذه ليست إلّا فرضيّةً، لٰكنّها احتمالٌ لا يقبله أيّ عقلٍ سليمٍ؛ إذ ليس تفسير الظواهر وتوجيهها مجرّد الإدلاء بفرضيّاتٍ فقط، حتّى وإن كانت هشّةً ولا أساس لها، بل لا بدّ أن تتحلّى بشيءٍ من المعقوليّة والقوّة على الأقلّ.

إنّ أجود فرضيّةٍ يمكن استنتاجها لتفسير نظم العالم هي فرضيّة الحاجة إلى ناظمٍ إلٰهيٍّ أوجده بيد الإبداع على هٰذا النحو.

إشكالات كانط على دليل النظم

أورد كانـــط في كتابه (نقد العقل النظريّ)(*) ثلاثة إشـــكالاتٍ على دليل النظم، وهي عبارةٌ عمّا يلي:

أ. لا يســع دليل النظم ســوى إثبات إمكان صورة العالم وحدوثه وليس مادّته؛ إذ يتوجّب لإثبات إمكان هٰذه الأخيرة أن يبرهن على أنّ تمام أشــياء العالــم عاجزةٌ وقاصرةٌ عــن إيجاد هٰذا النظم والتجانــس، أو أن يثبت أنّها معلولةٌ لعلّةٍ أعلى بلحاظ الجوهر. وهو ما يقتضي دليلًا آخر غير هٰذا الدليل، أي الحاجة إلى دليل معرفة العالم.

ب. أقصى ما يمكن لدليل النظــم أن يثبته هو وجود معمار العالم وليس خالقه، فهو نتيجة استعداد الموادّ البنائيّة الّتي أمكنته من منح صورة العالم، في حين أنّنا نودّ أن نثبت موجودًا قائمًا بذاته، وإذا أردنا إثبات مادّة العالم فلا مناص من اللجوء إلى استدلالٍ استعلائيٍّ ـ مبدإ العلّة ـ وهو ما أردنا اجتنابه في هٰذا الدليل.

ج. أنّ تجارب الإنســان محدودةٌ، وعليه فإنّ منتهى مــا يقودنا إليه هٰذا الدليل هو أنّ الله مصوّر هٰذا العالم، لديــه عقلٌ وقّادٌ، وليس عقلًا مطلقًا غير متناهٍ (سنخيّة العلّة والمعلول). [إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ص 189]

مناقشة إشكالات كانط

إنّ العقبــة الّتي لم يتمكــن كانط من تخطّيها هي اعتقــاده أنّ بالإمكان الاستدلال على كلّ الصفات الإلٰهيّة من خلال دليل النظم، في حين أنّنا نتوقّع نتيجــةً معيّنةً من كلّ دليــلٍ، فمن خلال أحد الاســتدلالات ننتظر إثبات الخالقيّــة، وعن دليلٍ آخر نقيمه نتوقّع إثبات إطــلاق العلم الإلٰهيّ، أمّا ما

(*) أو (نقد العقل المحض) كما يحلو للبعض ترجمته.

نتوقّعه من دليل النظم فليس سوى إثبات أنّ أصل العالم ومبدأه ذو شعورٍ وعلمٍ، لا أنّه مادّةٌ عمياء عاريةٌ عن العلم والحكمة، فإنّها ليست قادرةً عن تحقيق هٰذا النظم الأخّاذ وهٰذه التعقيدات العجيبة.

إذن لا نبتغي من هٰذا الدليل أن ندلّل على العقل والحكمة المطلقة لله حتّى يقول قائلٌ إنّ هٰذا الدليل عاجزٌ عن إثبات ذٰلك؛ لأنّ إطلاق العلم بحثٌ آخر يقتضي دليلًا غير هٰذا، وغاية دليل النظم أن يقودنا إلى خارج حدود الطبيعة، ولعلّه في أداء هٰذا الدور متينٌ ومحكمٌ ولا يستعين بأيّ دليلٍ آخر.

نتيجة البحث

نستخلص أنّ الاعتراضات المذكورة خارجةٌ عن محلّ النزاع، وما كان لها أن تخرج من طيّ العدم لو أنّ حدود دليل النظم وقدرته قد اتّضحت بصورةٍ جليّةٍ وشفّافةٍ.

وعليه يمكننا الانتقال عبر دليل النظم وتعقيدات عالم الخلقة إلى علم المبدإ وشعوره، ونقول إنّ وراء عالم المادّة ناظمًا حكيمًا وعالمًا يدبّر النظم الموجود في الإنسان والعالم، ونحن خاضعون أمامه.

إنّ طبيعة النظم وماهيّته في الأشياء الّتي نراها تعكس صورة فاعلٍ شاعرٍ وخالقٍ عاقلٍ، وهٰذا هو ما يجعل العقل يذعن بوجود مثل هٰذا الخالق، ومن دون الالتفات إلى ماهيّة النظم وأقسامه وغايته وخصائص برهانه، فإنّ الغموض والإبهام سيكتنفه، ممّا سيثير الإشكالات الّتي تمّت مناقشتها آنفًا.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

1. الأكويــنيّ، توما، الخلاصة اللاهوتيّة، ترجمة الخوري بولس عواد، دار صادر، بيروت، 1998 م.
2. جوادي آملي، عبد الله، تبيين براهين إثبات الله، مركز نشر إسراء، ط 2، قم، 1996 م.
3. جيلســون، إتيان، أسس الفلسفة المســيحيّة، مكتب الإعلام والتبليغ، قم، 1996 م.
4. الربّاني الگلبايگاني، علي، محــاضراتٌ في الإلٰهيّات، مؤسّســة الإمام الصادق ، ط11، قم، 1428 هـ.
5. رضائي، محمد، الإلهيّات الفلسفيّة، بوستان كتاب، ط 1، قم، 2012 م.
6. رضائي، محمد، الكلام الجديد: رؤيةٌ مقارنةٌ، منشــورات المعارف، ط 1، قم، 2011 م.
7. الطوسيّ، نصير الدين، كشــف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، 1381 ش.
8. كانط، إيمانويل، نقد العقل المحض، جامعة شيكاغو، 1992 م.
9. كرم ، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوربيّة في العصر الوسيط، ط 3، مصر، مكتبة الدراسات العلميّة، 1994 م.
10. مجموعةٌ من المؤلّفين، دراساتٌ في الكلام الجديد، سمت، ط 1، قم، 2002م.
11. مطهّري، مرتضى، شرح المنظومة، منشورات الحكمة، طهران، 1373 ش.

12. مطهّري، مرتضى، علل النزوع إلى المادّيّة، صدرا، قم، **1375** ش.

13. الهادي، جعفر، الله خالق الكون، مؤسّسة الإمام الصادق ، ط **2**، قم، **1423**هـ

قراءةٌ جديدةٌ لبرهان الإمكان والوجوب عند ابن رشدٍ

السيّد إبراهيم الموسوي

الخلاصة

موضوع هٰذه المقالة هو دراسة تقرير الحكيم ابن رشدٍ لبرهان الإمكان والوجوب، وهو تقرير صُنّف من قِبل بعض الحكماء ضمن تقريرات برهان الإمكان والوجوب، مع إغفالهم نقد ابن رشدٍ لتقرير ابن سينا للبرهان، وأمّا الباحثون في فلسفة ابن رشدٍ، فهم يصنِّفونه ضمن الناقدين لبرهان الإمكان؛ وذٰلك لنقده تقرير ابن سينا، مع إغفالهم تقريره للبرهان.

والمسألة الغامضة هي كيفيّة الجمع بين هٰذين الأمرين؛ خصوصًا مع ملاحظة أنّ بعض إشكالاته على تقرير ابن سينا للبرهان هي انتقاداتٌ غريبةٌ عن طريقة الحكماء ومبانيهم.

وهـــدف هٰذه المقالة إعطاء قراءةٍ جديدةٍ لتقرير ابن رشـــدٍ للبرهان، هي قراءةٌ جامعـــةٌ بين نقده وبين تقريره الخاصّ له، وممّـــا يترتّب عليها إدراج برهانـــه ضمن برهان المتكلّمين المعروف ببرهان إمـــكان الصفات، لا برهان الحكماء، وفتح آفاق تحقيقاتٍ جديدةٍ في فهم جملةٍ من البراهين المشـــابهة له في الفلســـفة الغربيّة أمثال برهان توما الأكوينيّ وغيره، وهي قراءةٌ استندنا فيها لدراسة جملةٍ من القرائن والأبحاث الأخرى في فلسفة ابن رشدٍ.

المفردات الدلاليّة: الإلٰهيّات الطبيعيّة، برهان الإمكان والوجوب، إمكان الصفات، ابن رشد.

تمهيد

الدراســـات التحقيقيّة لنصوص الفلاسفة القدامى ليست دراساتٍ تمثّل جانبًا من الترف الفكريّ أو مجرّد قراءةٍ لاســـترجاع التراث وإعادة صياغاته، وإنّما هي قراءةٌ لأســـس الأفكار الحاضرة للفلســـفة، فتاريخ الفلسفة تاريخٌ ســـيّالٌ مســـتمرٌّ، وليس حلقاتٍ منفصلةً عن بعضها أو منضمّةً، فالحاضر مولودٌ من فكرٍ ســـابقٍ ومرتبطٍ به، فيكون تحقيق السابق كاشفًا عن الكثير مـــن أسرار الحاضر؛ وموضّحًا له، ممّا ينتج أنّ الفصل بينهما هو قطع الوجود الواحد عن بعضه، وينتهي حتمًا لجملةٍ من الأخطاء، ســـواءٌ في نسبة الفكر وتاريخـــه، أم في فهمه وقراءته الدقيقة، وهي آثـــارٌ يلحظها المتتبّع الدقيق في دراساتنا الفلسفيّة؛ لعدم الاهتمام الوافي والكافي في هٰذه الدراسات التاريخيّة.

والفيلسوف الإسلاميّ ابن رشدٍ واحدٌ من رموز الفلسفة الّذين سطع نورهم في القرون السابقة، وخصوصًا في القرون الوسطى، ومع ذٰلك فإنّ البعض من أفكاره لا زال ينتابها الغموض، ومنها تقريره لبرهان الإمكان والوجوب، فإنّ

أغلبيّة الباحثين عدّوا ابن رشدٍ من جملة ناقدين البرهان فقط؛ وذٰلك لنقده له في بعض المواضع، والبعض الآخر عـدّوه من مقرّري البرهان فقط؛ ذٰلك لتقريره له، مع أنّ ابن رشـدٍ جمع بين الأمرين؛ ممّا اقتضى ضرورة الجمع في فهم تقريره ونقده، وهي الجهة الّتي كشـفتها هٰذه المقالة بوضوحٍ، مسـلّطةً الضوء على جملةٍ من المسـائل المهمّة في فهـم برهان الإمكان والوجوب، عند الحكماء والمتكلّمين والفوارق بينهم.

مسألة إثبات وجود الله في فلسفة ابن رشدٍ

من أهمّ المسائل الّتي شغلت أذهان الحكماء عمومًا والفلسفة الإسلاميّة بالخصوص، هي كيفيّة إثبات وجود المبدإ، وهي مسألةٌ لا يمكن أن نؤرّخ لها زمانًا، فإنّ تاريخها هو تاريخ الفكر الفلسفيّ؛ لأنّ قضيّة وجود مبدإ الكون وعلّته الأولى ليسـت قضيّةً عرضيّةً في الفكر الفلسـفيّ، وإنّما هي مسألةٌ ذاتيّةٌ عدّها بعض الحكماء روح الفلسـفة وتمام موضوعها [الكنديّ، رسـائل الكنديّ الفلسفيّة، ص 30]، وعدّها البعض الآخر واحدةً من أهمّ مسائلها وأكبر غاياتها. [ابن سـينا، الشـفاء (الإلٰهيّات)، ص 4؛ النراقيّ، شرح الإلٰهيّات من كتاب الشفاء، ج 1، ص 9؛ الطباطبائيّ، بداية الحكمة، ص 7]

وللفكر الفلسـفيّ الإسلاميّ في هٰذا المجال القسـم الأوفر والأعظم من بين الفلسفات الأخرى، ممّا يرجع سرّه للدين الإسلاميّ، والتأكيد المحوريّ فيه لمسألة التوحيد ومعرفة الله؛ ممّا أعطى تسابقًا بين الفلاسفة والمتكلّمين في الوصول لأحسـن الطرق وأيقنها وأخصرها، وهو تسابقٌ انتهى إلى عرض مجموعةٍ من أهمّ البراهين في ذٰلك.

ومـن جملة ما عرضه الحكيم ابن رشـدٍ في هٰذا السـباق ثلاثة براهين،

برهان العناية، وبرهان الاختراع، وبرهان الإمكان والوجوب، وهي براهين تعتمد على التأمّل العقليّ في الموجودات الخارجيّة وحالاتها وصفاتها، من قبيل وجود العناية الواضحة في خلقها وإحكامها وبديع الصنع فيها، وانسجامها الدقيق مع أشرف الموجودات وهو الإنسان، وهو برهانٌ استقاه الحكيم من الكثير من آيات القرآن الكريم، مثل قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا * وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا * وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا * وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا * وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا * وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا * وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا * وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا * لِّنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا * وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا﴾ [سورة النبإ: 6_16]. وهٰذه العناية ممّا يدلّ على ضرورة وجود المبدإ تعالى؛ لأنّ الحدوث الاتّفاقيّ لهٰذه العناية ممّا يرفضه العقل السليم طبقًا لمبدإ العلّيّة الفطريّ في حياة الإنسان، وإلّا إن أمكن فرضًا في صورةٍ جزئيّةٍ في خصوص بعض الموجودات، فهو لا يتمّ على مجموعة الموجودات تمامًا، ولتمّ انقطاعه في فترةٍ زمنيّةٍ وجيزةٍ، وعدم استدامته، طبقًا لمبدإ أنّ الاتّفاق لا يدوم ولا يكون أكثريًّا، فتكون استدامته شاهد عناية المبدإ ـ تعالى ـ وقصده وإرادته.

أو برهان الاختراع، وهو برهانٌ ينطلق من الإبداع الإلٰهيّ نفسه، واختراع الحياة في الموجودات المادّيّة وغيرها بعد ما لم تكن شيئًا، ممّا يدلّ على ضرورة وجود المبدع والمخترع لها، مثل قوله تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ﴾ [سورة الطارق: 5 و6]، وقوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [سورة الغاشية: 17 ـ 20]. [ظ: ابن رشدٍ، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، ص 118 ـ 120]

برهان الإمكان والوجوب في فلسفة ابن رشد

ذكر ابن رشدٍ هٰذا البرهان في كتبٍ متعدّدةٍ، منها: كتاب تهافت التهافت، وقد أسهب البحث فيه حول البرهان وفروعه، ومنها: كتاب (الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة).

قال ابن رشدٍ: «الموجودات الممكنة لا بدّ لها من عللٍ تتقدّم عليها، فإن كانت العلل ممكنةً، لزم أن يكون لها عللٌ ومرّ الأمر إلى غير النهاية، وإن مرّ الأمر إلى غير النهاية لم يكن هنالك علّةٌ، فلزم وجود الممكن بلا علّةٍ، وذٰلك مستحيلٌ، فلا بدّ أن ينتهي الأمر إلى علّةٍ ضروريّةٍ، فإذا انتهى الأمر إلى علّةٍ ضروريّةٍ لم تخل هٰذه العلّة الضروريّة أن تكون بسببٍ أو بغير سببٍ، فإن كانت بسببٍ، سُئل أيضًا في ذٰلك السبب، فإمّا أن تمرّ الأسباب إلى غير النهاية، فيلزم أن يوجد بغير سببٍ ما وضع أنّه موجود بسببٍ، وذٰلك محالٌ، فلا بدّ أن ينتهي الأمر إلى سببٍ ضروريٍّ بلا سببٍ، أي بنفسه، وهٰذا هو واجب الوجود ضرورةً» [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ص 317].

تقرير البرهان

يرتكز هٰذا البيان، كما هو واضحٌ، على عدّة مقدّماتٍ: 1 ـ الموجودات الممكنة لا بدّ لها من عللٍ تتقدّم عليها. 2 ـ أنّ العلل إذا كانت موجوداتٍ ممكنةً فقط يلزم التسلسل لا إلى نهاية. 3 ـ بطلان التسلسل في العلل الممكنة، وضرورة الانتهاء إلى العلّة الضروريّة. 4 ـ العلّة الضروريّة تنقسم إلى قسمين: ضروريّةٍ بسببٍ، وبغير سببٍ. 5 ـ بطلان التسلسل في العلل الضروريّة بسببٍ. 6 ـ لا بدّ من وجود علّةٍ ضروريّةٍ بلا سببٍ، وهي واجب الوجود ضرورةً.

النقطة المهمّة في هٰذا البرهان هي: التفريق بين الممكن وبين الضروريّ

بالغير، وتطبيق التسلسل عليهما معًا، مع أنّ المسلَّم به في الفلسفة الإسلاميّة أنّ الممكن بالذات لا يختلف عن الواجب بالغير؛ ذٰلك لأنّ الإمكان ناظرٌ لسلب ضرورة الوجود والعدم عن الذات (الإمكان الذاتيّ) حسب أصالة الماهيّة، أو كون الوجود يقبل أن يخلفه العدم، أو كون الوجود ضعيفًا (الإمكان الفقريّ) طبق أصالة الوجود، والوجوب بالغير ناظرٌ لكون وجود الشيء ليس من ذاته بل من العلّة، فهما شيءٌ واحدٌ ذاتًا والاختلاف في الحيثيّة، وحينئذٍ كيف يمكن التفريق بينهما في البرهان، وتطبيق التسلسل عليهما معًا؟

وهٰذا (التفريق) ينعكس على توضيح المراد من الإمكان، والموجودات الممكنة، فهل يراد منه المعنى المتداول للإمكان في فلسفتنا المعاصرة أو معنًى آخر؟

والوجه البدائيّ في حلّ هٰذه المسألة تعليل ذٰلك بالتسامح وعدم الدقّة، وهو شيءٌ واضحٌ خصوصًا إذا لاحظنا أنّ البراهين يراد فيها التوضيح للغير ورفع كلّ الشقوق المحتملة.

ولٰكن عند ملاحظة جملةٍ من المسائل والقرائن سوف يتبيّن أنّ هٰذا التعليل غير تامٍّ؛ وأنّ التسلسل مطروحٌ في كليهما معًا، وهو طرحٌ دالٌّ على إرادة برهانٍ آخر.

وتوضيح هٰذا التقرير يستدعي الوقوف على جملةٍ من المسائل والمقدّمات؛ حتّى تتّضح حقيقة هٰذا البرهان، خصوصًا مع ملاحظة نقده وإشكالاته لبرهان الإمكان عند ابن سينا.

جمع الحكيم ابن رشدٍ بين أمرين: الأوّل: التقرير السابق للبرهان، والثاني: نقد تقرير ابن سينا، وهي انتقاداتٌ غريبةٌ عن طريقة الحكماء ومبانيهم تمامًا كما ستأتي الإشارة لها؛ لذٰلك لا يصحّ بحالٍ من الأحوال إغفال تقريره، وتصنيفه ضمن الناقدين للبرهان فقط، وهو الأمر الملاحَظ بوضوحٍ

في مراجعة كلمات الباحثين [ماجد فخري، ابن رشدٍ فيلسوف قرطبة، ص 81؛ عاطفٌ العراقيّ، ثورة العقل في الفلسفة العربيّة، ص 113]، ولا يمكن إغفال نقده لابن سينا، وتصنيفه من المقرّرين له فقط، كما هو الملاحظ في أوساط بعض الحكماء وبيانهم لبرهانه وتقريره [جوادي آملي، تبيين براهين إثبات وجود خدا، ص 153]، بل إنّ ابن رشدٍ هو مقرّرٌ وناقدٌ، وملاحظة هٰذين معًا تقتضي ضرورة فهم برهانه ضمن المسارين معًا، وإلّا فلا يمكن فهمه تمامًا، كما وقع فيها الطرفان.

أوّلًا: لمحاتٌ عن برهان الإمكان والوجوب

1 ـ البداية التاريخيّة لبرهان الإمكان والوجوب عند الحكماء

برهان الإمكان والوجوب أحد البراهين المعروفة في الفلسفة والكلام، وهو ذو تاريخٍ عريقٍ في كلتا الفلسفتين (الإسلاميّة والغربيّة)، ويعدّ من البراهين العقليّة المحضة في مقابل البراهين الطبيعيّة وغيرها، وقد اخُتلف فيه من جهة بداية نشوئه وإبداعه، وطريقة انتقاله للفلسفة الغربيّة؛ لأنّ من المسلَّم به بين الباحثين والمؤرّخين أنّ بداية ولادته هي الفلسفة الإسلاميّة، وإنّما حصل الاختلاف في كونه من إبداعات ابن سينا أو لا؟ وهو الرأي المعروف في الأوساط الحوزويّة [جوادي آملي، تبيين براهين إثبات وجود خدا، ص 153؛ حسن زاده آملي، نصوص الحكم بر فصوص الحكم، ص 95؛ محمد حسين زاده، فلسفهى دين، ص 192؛ غلام رضا فياضي، نهاية الحكمة، ج 4، ص 1051] أو من إبداعات المعلّم الثاني الفارابيّ، وهو ما عليه الكثير من المؤرّخين، والخلاف الآخر هو كيفيّة انتقاله للفلسفة الغربيّة في القرون الوسطى، وهو خلافٌ في رأيين، الأوّل: انتقال البرهان عن طريق ترجمة آثار ابن سينا. [ميخائيل ضومط، توما الأكوينيّ، ص 31؛ عبد الرحمٰن بدوي، الموسوعة الفلسفيّة، ج 1، ص 428 ـ 430؛ أميل برهية، تاريخ فلسفه، ص 220؛ محمد حسين زاده، فلسفهى دين، ص 305]

والرأي الثاني: انتقاله عن طريق فلسفة ابن رشدٍ. [جوادي آملي، تبيين براهين إثبات وجود خدا، ص 153؛ محمد لطفي جمعة، ابن رشـدٍ تاريخه وفلسـفته، ص 118؛ ملكيان، تاريخ فلسفة غرب، ج 2، ص 102؛ محمد سعيدي مهر، فلسفهی دين، ص 239]

والتتبّع التاريخيّ لبرهــان الإمكان يثبت أنّ هٰــذا البرهان من إبداعات الفارابيّ، قد طرحــه في كثيرٍ من كتبه، من خلال عــدّة تقارير له، ورتّب عليه جملةً من المســائل الفلســفيّة في بحث الإلٰهيّات، وفي بعض كتبه أشار إليه إشارةً كما في (التعليقات) [الفارابيّ، التعليقات، ص 376]، وفي بعضها أشار لمقدّماته ونتائجه كما في كتاب (عيون المســائل) [عبد الرحمٰن بدوي، الموســوعة الفلسفيّة، ج 2، ص 102؛ محمد عاطف العراقيّ، ثورة العقل في الفلسفة العربيّة، ص 95؛ محمد عابد الجابريّ، بنية العقل العربيّ، ص 450 ـ 457]، وفي كتابٍ ثالثٍ اســتوفى البحث فيه بصورةٍ مفصّلةٍ لمقدّماته وفروعه، كما في كتابه (رســالة زينون الكبير) [عبد الرحمٰن بدوي، الموســوعة الفلســفيّة، ج 2، ص 102؛ إبراهيم العاتي، الإنسان في فلسفة الفارابيّ، ص 62]، وفي كتابه (الفصوص) طرح تقريرًا وشكلًا آخر للبرهان غير ما طرحه في كتبه السابقة، شبيهًا بما يُطرح عند المتأخّرين من تقرير برهان الصديقين. [الفارابيّ، فصوص الحكم، ص 62]

إنّ السبب الأســاسيّ في النسبة الخاطئة للبرهان لابن سينا، هو ما أشرنا إليه من ضعف الدراســات التاريخيّة في الأوساط العلميّة، وإن كان ابن سينا ذا حظٍّ وافرٍ في تطوّر البرهان من خلال إضافة تقريراتٍ جديدةٍ له، ولا يُنكر فضله، ولٰكنّ جملةً من تقريرات الشــيخ الرئيس قد جاءت بصورةٍ مشابهةٍ لبيان الفارابيّ [ابن ســينا، الإشــارات والتنبيهات، ج 3، ص 18 ـ 20] كما هو الأمر في مسائل فلسفيّةٍ أخرى؛ ممّا يُعطي تأثّره الواضح بالفارابيّ.

2 ـ صورةٌ إجماليّةٌ عن بعض تقريرات برهان الحكماء

لبرهان الحكماء تقريراتٌ مختلفةٌ ومتعدّدةٌ خصوصًا في الفلسفة الإسلاميّة، ونكتفي بالإشارة إلى بعضٍ منها تاركين التفصيل في بيانها.

من تقريرات البرهان المشهورة، وهو ما يُنسب عادةً في كلمات الفلاسفة والكتب الكلاميّة إلى ابن سينا، وهو التقرير الّذي يُعتمد فيه مباشرةً على تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن فيقال: إنّ الموجود لا يخلو من أحد هٰذين القسمين، إمّا يدركه العقل بنحو أنّ ذاته تكفي في وجوده ولا يحتاج إلى علّةٍ في وجوده وهو الواجب، وإمّا أنّ ذاته لا تكفي في وجوده ويحتاج إلى الغير، وأنّ ذٰلك الغير إمّا واجبٌ وإمّا ممكنٌ، فإن كان واجبًا فهو المطلوب، وإن كان ممكنًا فإمّا أن ينتهي إلى الواجب وينتج المطلوب، وإمّا أن لا ينتهي إلى الواجب، وحينئذٍ يلزم إمّا التسلسل أو الدور، وكلاهما باطلٌ؛ إذن يلزم الانتهاء إلى الواجب، وهو العلّة للموجوادت الممكنة. [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص18 ـ 20؛ مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 393 و394]

ومن تقريراته الأخرى التقرير الّذي يركّز على قاعدة أنّ الممكن ما لم يجب لم يوجد، وأنّ هٰذا الوجوب غيريٌّ، وكلّ وجوبٍ غيريٍّ فهو معلولٌ لعلّةٍ، ومع لحاظ بطلان التسلسل والدور، يثبت ضرورة الانتهاء إلى واجب وجودٍ ضرورته ذاتيّةٌ ونابعةٌ من ذاته نفسها. [الطباطبائي، بداية الحكمة، ص156؛ مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 391]

وبعض تقريراته سعت إلى الاستغناء عن مقدّمتي بطلان التسلسل والدور، وهو البناء على استحالة الإيجاد من الموجود الممكن، وأنّ الفعل المستطاع له هو التركيب والصنع لا الإيجاد من العدم، فهٰذه الموجودات الممكنة لا يمكن تعليل وجودها بالعلّة الممكنة حتّى تنتهي إلى التسلسل أو الدور؛ فيلزم الانتهاء إلى الواجب وهو العلّة لكلّ ممكنٍ.

ومن تقريراته الاعتماد على إثبات إمكان كلّ العالم، وأنّ جملة الموجودات المتسلسلة هي موجودٌ ممكنٌ، وحينئذٍ علّتها لا بد أن تكون خارجةً عنها، ويحتّم كونه الواجب؛ لأنّ كلّ ممكنٍ مفروضٍ فهو داخلٌ في السلسلة نفسها. [صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية، ج 6، ص 30]

3ـ برهان الإمكان والوجوب عند متقدّمي المتكلّمين

المشهور والمعروف في الأوساط العلميّة أنّ برهان المتكلّمين هو برهان الحدوث، في قبال برهان الحكماء وهو الإمكان؛ وذٰلك يرجع إلى لبحث المعروف في الأبحاث الفلسفيّة عن مناط العلّيّة، فالمتكلّمون اختاروا الحدوث مناطًا للحاجة، فأصحبت براهينهم دائرةً مداره، والمراد منه أنّ عمليّة انتقال الشيء من الوجود إلى العدم أو العكس تحتاج للعلّة، والحكماء اختاروا الإمكان، والمراد منه أنّ الوجود الفقريّ للشيء، أو خلوّه في ذاته من الوجود والعدم هو سبب حاجته للعلّة؛ لذٰلك أصبحت براهينهم دائرةً مداره. [الطباطبائي، بداية الحكمة، ص 52؛ مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 26 و27]

أمّا الحديث عن برهانٍ مخصوصٍ للمتكلّمين بعنوان برهان الإمكان والوجوب، فهو ممّا لم يُشر إليه الكثير من الحكماء المتأخّرين والمعاصرين؛ ولعلّ سرّ ذٰلك عائدٌ إلى ضعف برهانهم في الأوساط الحكميّة، وهجرانه كما سوف يتبيّن.

ولٰكن عند المطالعة والرجوع إلى البحث التاريخيّ وكلمات الفلاسفة والمتكلّمين القدامى، وخصوصًا الفخر الرازيّ نظفر ببرهانٍ للمتكلّمين، شبيهٍ من جهة مقدّماته وتسميته ببرهان الحكماء، وهو ما أطلق عليه الفخر الرازيّ في أكثر كتبه (برهان إمكان الصفات والأعراض) في قبال برهان الحكماء

وسمّاه إمكان الذوات؛ ذٰلك لأنّه ينظر إلى ذوات الأشياء ونفس وجوداتها، أمّا برهان إمكان الصفات فهو ناظرٌ إلى صفات الأشـياء وحالاتها. [الفخر الرازيّ، المباحث المشرقيّة، ص 342؛ ابن رشدٍ، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، ص 55]

ويشـتركان طبق بعض تقاريرهما في عدّةٍ من المفاهيم، كمفهوم الممكن والضروريّ، والضروريّ بالذات وبالغير، والعلّيّة ورجوعها للإمكان وغيرها، ولٰكنّها أشبه بالمشـتركات اللفظيّة لا أكثر؛ لذٰلك كان ما يُطرح في كلٍّ منهما يُراد منه معنًى مغايرٌ للآخر، كما سيأتي توضيح الفوارق بينها.

وعدم التوجّه لاختـلاف المعنى جعل من البرهانـين برهانًا واحدًا عند الكثير من الباحثين [ماجد فخري، ابن رشـدٍ فيلسـوف قرطبـة، ص 81]، بل إنّ ابن رشـدٍ وتبعه جمعٌ من الباحثين في فلسفته عدّوا البرهان المطروح في الفلسفة برهان المتكلّمين نفسـه، أو مأخوذًا منه مع نقل معناه للذوات [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ص 317؛ ابن رشدٍ، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، ص56؛ ماجد فخري، ابن رشـدٍ فيلسوف قرطبة، ص 81؛ عاطفُ العراقيّ، ثورة العقل في الفلسفة العربيّة، ص 113]، وما ذٰلك إلّا للاشـتراك في المفاهيم السـابقة، أو الاشتراك في صياغة بعض القضايا ومقدّمات البرهـان، مثل كون العالم ممكنًا، فإنّ هٰذه المقدّمة عند ملاحظة بعض تقارير البرهانين قد جاءت في كلٍّ منهما.

ولعلّ أوّل مبتكرٍ للبرهان هو إمام الحرمين الجوينيّ، فقد أشار له في كتابه (العقيدة النظاميّة في الأركان الإسـلاميّة) [الجوينيّ، العقيـدة النظاميّة في الأركان الإسلاميّة، ص 16؛ ابن رشدٍ، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، ص 55]. وقد نُسب عند بعض الباحثين إلى الباقلّانيّ (338 ـ 402 هـ) وهو معاصرٌ سابقٌ له. [ماجد فخري، ابن رشدٍ فيلسوف قرطبة، ص 81]

وعند مراجعة كتب المتقدّمين ـ وخصوصًــا الفخر الرازيّ ومن تأثّر به وأخذ عنه ـ نجد للبرهــان تقريراتٍ متعدّدةً، طُبّــق الكثير منها على آيات القرآن كذٰلك [الفخــر الرازيّ، المباحث المشرقيّــة، ج 12، ص 488؛ ج 14، ص 256]، بعــضُ منها مختصرٌ جــدًّا، ومعتمدٌ على الإمكان مقدّمــةً، وبعضها لم يُشر إلى الإمــكان بلفظه، وإنّما يؤتي باصطلاح الجــواز، وهو اصطلاحٌ مرادفٌ لاصطلاح الإمكان، والمقدّمة المشتركة بين أكثر تقريراته، هي إمكان الصفات والأعراض وجوازها، وبعض تقريراته أطلقتها بصورةٍ عامّةٍ وشاملةٍ، وهي أنّ جميع الموجودات داخلةٌ تحت قانون الجواز، وأنّ جميع حالات الأشــياء أمورٌ ممكنةٌ وجائزة التغيّر، وبعــضُ آخر من التقريرات خصّصت هٰذه المقدّمة في خصوص الأجســام، وأنّها أمورٌ متماثلةٌ فيما بينها، ومن الممكن أن تتّصف بأيّ شكلٍ من الصفات.

قال الجوينيّ: «العالَم: كلّ موجودٍ ســوى الله تعالى، وهو أجســامٌ محدودةٌ، متناهية المنقطعات، وأعراضٌ قائمةٌ بها، كألوانها، وهيئاتها، في تركيبها، وسائر صفاتها، متساويةٌ في ثبوت حكم الجواز لها... لا يستحيل فرض تشكّلها على هيئةٍ أخرى.. فإذا لزم العالم حكم الجواز استحال القضاء بقدمه، وتقرّر أنّه مفتقرٌ إلى مقتضٍ اقتضاه على ما هو عليه» [الجوينيّ، العقيدة النظاميّة في الأركان الإسلاميّة ،ص 16].

قال الفخر الرازيّ: «إنّ الأجســام متساويةٌ في الجسميّة، فاختصاص كلّ واحدٍ منها بــما له من الصفات ممكنٌ؛ لأنّ كلّ ما صحّ على الشيء صحّ على مثله، والإمكان محوجٌ إلى المؤثّر على ما تقدّم» [الرازيّ، المباحث المشرقيّة، ص 342].

واســتعانت بعض تقريراته بمقدّمــات برهان إمــكان الحكماء لتكملة الاستدلال، وهو أنّ مدبّر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب، وإلّا كان ممكنًــا فله مؤثّرٌ ويعود الكلام فيه، ويلزم إمّا الدور أو التسلســل، وكلاهما

باطلٌ، وإمّا الانتهاء إلى مؤثّرٍ واجب الوجود لذاته، وهو المطلوب. [المصدر السابق]

والمتحصّل من مجموع كلماتهم أن يُقرّر البرهان بهذا الشكل:

أ- الأجسام متماثلةٌ في الجسميّة ومتخالفةٌ في الصفات القائمة بها، كما أنّ بعضها حارّةٌ وبعضها باردةٌ وبعضها رطبةٌ وبعضها يابسةٌ.

ب- إمكان هذه الصفات - كما ثبت في محلّه - وجوازها محتاجٌ إلى المؤثّر والعلّة.

جـ- المؤثّر في وجود هذه الصفات المختلفة يمنع أن يكون جسمًا؛ لأنّ ما به الاشتراك لا يمكن أن يكون علّةً لما به الامتياز؛ فلا بدّ من وجود شيءٍ آخر يؤثّر في حصول هذه الصفات المختلفة.

د- أنّ المؤثّر إن كان جسمًا عاد الكلام الأوّل إليه، ويلزم التسلسل، وهو محالٌ.

هـ- أنّ المؤثّر شيءٌ آخر سوى هذه الأجسام، وهو ليس بجسمٍ ولا جسمانيٍّ. [الفخر الرازيّ، المسائل الخمسون في أصول الدين، ص 26]

4 - معيار برهان الحكماء والمتكلّمين

الملاك والمعيار في كلّ برهانٍ عبارةٌ عن الحدّ الأوسط، وهو الرابط للأكبر بالأصغر، كما أنّ وحدة البراهين واختلافها مستندٌ لاختلاف الملاكات الحاكمة فيها.

أ- معيار برهان الإمكان عند الحكماء

أشار بعض الباحثين إلى تعدّد ملاك برهان الإمكان عند الحكماء حسب رؤية القدماء والمعاصرين، ويدلّ تتبّع كلمات القدماء على أنّ الملاك هو

الاستدلال بوجود الممكن، وأمّا عند المعاصرين فهو الاستفادة بنحوٍ من أنحاء مسألة الممكن في البرهان. [محسن جوادي، درآمدی بر خدا شناسی فلسفی، ص 15]

وبالإمكان المناقشة في كلا هٰذين المعيارين ـ إضافةً لعدم صحّة هٰذه النسبة للحكماء ـ أمّا المعيار الأوّل؛ فإنّ من الضروريّ التفرقة بين أمرين، الأوّل: الاستدلال بوجود الممكن على الواجب، وهو معيارٌ صحيحٌ كما سوف نبيّنه، والثاني: شروع الاستدلال من وجود الممكن، وهو معيارٌ غير تامٍّ؛ لأنّ مجرّد شروع الاستدلال بوجود الممكن لا يستلزم أن يكون البرهان هو برهان الإمكان؛ لأنّ الإمكان قد يذكر مقدّمةً لإثبات شيءٍ آخر كما يحصل في تقرير برهان الحدوث عند المعاصرين، وهو أن يُستفاد من الإمكان في إثبات الحدوث، فيقال إنّ هٰذا الموجود ممكنٌ وكلّ ممكنٍ حادثٌ وكلّ حادثٍ يحتاج إلى المُحدِث، كما يُستفاد من الحدوث في إثبات الإمكان في بعض تقريراته، وهو تفاعلٌ واضحٌ بينهما في كتب المتكلّمين كثيرًا. [الفخر الرازيّ، المسائل الخمسون في أصول الدين، ص 20 ـ 34]

أمّا المعيار الثاني، فإنّ الاستفادة بنحوٍ من الأنحاء من مسألة الممكن لا تفيد كذٰلك؛ لما تقدّم في ردّ المعيار الأوّل، بل لا بدّ أن يُنظر إلى نوعيّة الاستفادة، فإن كانت واسطةً لإثبات شيءٍ آخر كالحدوث مثلًا أو إثبات الوسطيّة كما هو في برهان الوسط والطرف، فيقال إنّ جميع الأطراف في السلسلة ممكنةٌ، وإنّ عدم تحقّق الواجب لازمه تحقّق الوسط بلا طرفٍ وهو محالٌ، فإنّ هٰذه الاستعانة دورها الأساسيّ هو إثبات الوسطيّة لا أكثر؛ والبرهان هو برهان الوسط والطرف، لذٰلك من الممكن الاستعاضة عنه بالحدوث من دون أيّ تغيّرٍ في برهان الوسط والطرف؛ وهو أن يقال إنّ تحقّق الأطراف من دون الواجب لازمه تحقّق الموجودات الحادثة من دون القديم، وهو تحقّقٌ للوسط بلا طرفٍ، وهو محالٌ.

إنّ المعيار والملاك هو الاستناد إلى الإمكان بوصفه حدًّا أوسط لإثبات الواجب، سواءٌ ذُكر بعنوان موجودٍ معيّن كأن يقال: زيدٌ من الناس موجودٌ ممكنٌ، أو الأجسام ممكنةٌ، أو مجموع الممكنات أمرٌ ممكنٌ؛ أو يقال: إنّ الموجود إمّا ممكنٌ أو واجبٌ، فإنّه في كلّ هٰذه الطرق، يُعدّ الإمكان هو محور البرهان وحدّه الأوسط.

وببيانٍ آخر نقول: إنّ جعل الإمكان حدًّا أوسط معناه أنّ الإمكان له موضوعيّةٌ في الإثبات لا طريقيّةٌ لإثبات بعض مقدّمات الدليل.

ب - معيار برهان الإمكان عند المتكلّمين

التأمّل في التقريرات السابقة وغيرها دالٌّ بوضوحٍ على أنّ جميعها تشترك بملاكٍ واحدٍ واضحٍ، وهو التركيز على صفات الأشياء وحالاتها، وأنّ هٰذه الصفات والحالات أمورٌ ممكنةٌ وجائزة التحقّق لموضوعاتها، وأنّ الأشياء بالنسبة إليها قابلةٌ أيضًا، فيكون اتّصافها محتاجًا لعلّةٍ ولسببٍ، وفي بعض تقريراته الاعتماد على التخصيص، أي أنّ حصول هٰذه الصفة لهٰذا الجسم مثلًا دون الصفة الأخرى، أو حصولها لهٰذا الجسم دون الآخر مع قابليّته لها وإمكان حصولها لكلٍّ منهما محتاجٌ لعلّةٍ مخصّصةٍ.

فالملاك هو الاعتماد على إمكان حصول الصفة للجسم دون جسمٍ، وإمكان عرضٍ دون عرضٍ، وحاجة ذٰلك للمخصّص.

ثانيًا: الفوارق الرئيسة بين البرهانين

الأوّل: برهان الحكماء ـ طبق الإمكان الذاتيّ ـ يركّز على وجودات الأشياء، ونسبة هٰذه الوجودات إلى ذوات الأشياء وماهيّاتها، وطبق الإمكان الوجوديّ

يُنظر إلى وجودات الأشـياء من جهة الوجود نفسه، وإلى كون هٰذا الوجود أمرًا ممكن التحقّق أم ضروريًّا وواجبًا، أو أنّه وجودٌ محتاجٌ إلى الغير أو مستغنٍ عنه.

وبرهان المتكلّمين يركّز على الأشياء ونسبة الحالات والصفات والأعراض إليهـا، وعلى أنّ أيًّا منها ممكنة التحقّق لها، وأيًّا منها ضروريّةٌ، وإنّ الحالات الممكنة محتاجةٌ إلى العلّة.

وبعبارةٍ فلسفيّةٍ مختصرةٍ يركّز برهان الحكماء على الوجود المحموليّ للشيء، ويسـأل عن ضرورته وإمكانه، ويركّز برهان المتكلّمين على الوجود الرابط بين الجوهر وأعراضه، والسؤال عن ضرورة العرض وإمكانه. فالأوّل نسبة الماهيّة في نفسـها للوجود، أو الوجود في نسبته لنفسه، والثاني نسبة الماهيّة العرضيّة لماهيّةٍ أخرى طبق بعض تقريراتهما.

الثاني: أنّ النسـبة طبـق برهان الحكماء لا تخرج من أحد شـيئين: إمّا الوجـوب أو الإمكان كما هو واضحٌ في كتب الحكمة؛ وذٰلك للحصر العقليّ، فالموجود في نفسـه إن كان وجوده يمكن أن يخلفه العدم فهو ممكنٌ وإلّا فهو واجـبٌ بذاته، وطبق برهان المتكلّمين تتعدّد إلى ثلاثةٍ؛ وذٰلك أنّ الشيء من الممكـن أن يتّصف بكونه ضروريًّا مطلقًا مـن كلّ الجهات كما هو الواجب عندهم، ومن الممكن أن يكون ممكنًا مطلقًا من كلّ الجهات كما هي الأجسام المادّيّة، ومن الممكن أن يكـون ضروريًّا من جهة صفةٍ معيّنةٍ كما إذا كانت من لوازم ذاته، وممكنًا من جهة صفةٍ أخرى، ويسمّى ضروريًّا بالغير لا ممكنًا حقيقيًّا من كلّ الجهات، كما يُطرح في الأجرام الفلكيّة وحركتها وغيرها من الأمور، بخلاف الأجسام العنصريّة، وسـتأتي الإشارة إليها في بعض نصوص ابن رشدٍ. [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ط 1، ص 427]

الثالث: اتّحاد ممكن الوجود والضروريّ بالغير في برهان الحكماء أمرٌ بدهيٌّ ويقينيٌّ؛ ذلك أنّ كلّ واجبٍ بالغير ممكنٌ في نفسه بلحاظ ذاته، واجبٌ بلحاظ علّته [الطباطبائيّ، بداية الحكمة، ص 49]، بخلافه في برهان المتكلّمين؛ فإنّ المغايرة والتعدّد بلحاظ الواقع - طبق بعض المباني، وطبق بعض تقريرات البرهان - متعيّنةٌ؛ كما هي في فرضيّة الأجسام الفلكيّة وفرقها عن الأجسام العنصريّة، فتعتبر تلك الموجودات بلحاظ جسميّتها ضروريّةً وليست ممكنةً بالإمكان الحقيقيّ، بخلاف العنصريّة وإمكانيّة كلّ الصفات لها.

قال ابن رشدٍ: «إنّ الممكن الوجود في الجوهر الجسمانيّ يجب أن يتقدّمه واجب الوجود في الجوهر الجسمانيّ، وواجب الوجود في الجوهر الجسمانيّ يجب أن يتقدّمه واجب الوجود بإطلاقٍ... مثال ذلك أنّ الجرم السماويّ قد ظهر من أمره أنّه واجب الوجود في الجوهر الجسمانيّ... وأجزاء العالم الأزليّة إنّما هي واجبة الوجود في الجوهر إمّا بالكلّيّة كالحال في الأسطقسات الأربع، وأمّا بالشخص كالحال في الأجرام السماويّة» [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ص 427].

الرابع: العلّة في برهان الحكماء علّةٌ موجِدةٌ ومفيضةٌ، بخلافه هنا فهي علّةٌ مخصّصةٌ، أو مبيّنةٌ، أو موجبةٌ، أو علّةٌ موجِدةٌ بالنسبة إلى نفس الصفات والأعراض، ومشخّصةٌ بالنسبة للمعروض، وهي نقطةٌ واضحةٌ من البراهين السابقة.

الخامس: إمكان كلّ ما سوى الله وإمكان العالم - سواءٌ بالإمكان الماهويّ أو الفقريّ - مسلّمٌ ويقينيٌّ طبق برهان الحكماء، وهو مقتضى براهين توحيد الواجب، أمّا طبق برهان المتكلّمين، فإنّ هٰذه القضيّة مشكوكةٌ طبق بعض تقريرات البرهان؛ وهو واضحٌ؛ ذلك لأنّ بعض صفات الأجسام ضروريّةٌ ولا تحتاج للمخصّص، أو لعدم اليقين بأنّ كل ما في العالم قابلٌ للتغيّر إلى غير حالته. [ابن رشدٍ، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، ص 55]

قال ابن رشدٍ في نقد برهان ابن سينا: «هو قولٌ جيّدٌ ليس فيه كذبٌ، إلّا ما وضعوا من أنّ العالم بأسره ممكنٌ فإنّ هٰذا ليس معروفًا بنفسه» [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ص 317].

لٰكنّ بعض تقارير البرهان الأخرى اعتمدت عليها، كما هو في التقرير الّذي نقله ابن رشدٍ عن المتكلّمين فقال: «إنّه يعتمد على مقدّمتين الأولى منها هي: أنّ العالم بجميع ما فيه جائزٌ أن يكون على مقابل ما هو عليه... وفي بعضها الاعتماد على مقدّمة إمكان عالم الأجسام» [ابن رشدٍ، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، ص 55؛ ابن ميمونٍ، دلالة الحائرين، ص 207 ـ 211]

السادس: يمتاز برهان الحكماء بالقبول والبداهة عند أكثر الحكماء من المتقدّمين والمتأخّرين، وهو قبولٌ واضحٌ لبداهة مبانيه الحكميّة، بخلاف برهان المتكلّمين، فهو مرفوضٌ عند أكثر الحكماء والمتكلّمين المتأخّرين مبنائيًّا [نصير الدين الطوسيّ، تلخيص المحصّل، ص 245؛ صدر المتألّهين، شرح أصول الكافي، ج 1، ص 270]، بل تمّ الإعراض عنه في أكثر الكتب الكلاميّة، بخلافه عند المتقدّمين، فهو مقبولٌ عندهم. [سيف الدين آمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، ج 2، ص 262؛ جمال الدين الحلّيّ، تسليك النفس إلى حضرة القدس، ص 133]

ثالثًا: نقد ابن رشدٍ لبرهان ابن سينا

أشار ابن رشدٍ لجملةٍ من الاعتراضات لبرهان ابن سينا، تُنبئ عن تلقّي البرهانين من خلال فهمٍ واحدٍ، وبالإمكان خلاصتها في جملةٍ من المسائل.

الأولى: أنّ برهان الشيخ الرئيس هو صيغةٌ أخرى عن برهان المتكلّمين، مع تغييرٍ مفهوميٍّ أبداه الشيخ الرئيس له، وهو ما تجلّى أوّلًا من خلال نقل مفهوم الإمكان من حالات الأشياء إلى ذواتها، وثانيًا: من إعطاء معنًى جديدٍ للإمكان وهو المحتاج للعلّة.

قال: «إنّ أوّل من نقله إلى الفلسـفة ابن سـينا على أنّه طريقٌ خيرٌ من طريق القدماء لأنّه زعم أنّه من جوهر الموجود، وأنّ طرق القوم من أعراضٍ تابعةٍ للمبدإ الأوّل وهو طريقٌ أخذه ابن سينا من المتكلّمين» [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ص 317 _ 319].

الثانية: رفض تقسيم الموجود للواجب والممكن

أساس برهان الحكماء مبنيٌّ على المقدّمة الأولى فيه، وهي تقسيم الموجود للواجب والممكن، وهي مقدّمةٌ أشار ابن رشدٍ في عدّة مواضع لنقدها، معتبرًا عدم صحّة الحصر فيها، وعدم انتهائها لإثبات الواجب وإمكان ما سواه.

قال ابن رشدٍ عن برهان ابن سينا: «إنّ البرهان ... إذا أخرج المخرج الّذي أخرجه ابن سينا فليس بصحيحٍ من وجوه، ... وقسمة الموجود أوّلًا إلى ما هو ممكنٌ وإلى ما هو غير ممكنٍ ليس بصحيحٍ، أعني: أنّها ليسـت قسمةً تحصر الموجود بما هو موجودٌ» [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ص 319].

الثالثة: إمكان ما سوى الله

هٰذه المسألة، مثلما تُعدّ واحدةً من مقدّمات برهان الإمكان، فهي واحدةٌ من نتائج توحيد واجب الوجود، وهو أنّ كلّ ما سوى الله فهو ممكن الوجود.

وهي مسألةٌ فهمها ابن رشدٍ طِبق المعنى الكلاميّ المتقدّم لها في برهان إمكان وجواز الصفات [ابن رشدٍ، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، ص 55]، عادًّا قبول ابن سينا في برهانه لها إذعانًا بهٰذه المقدّمة الكلاميّة.

قال ابن رشـدٍ: «هو قولٌ جيّدٌ ليس فيه كذبٌ إلّا ما وضعوا من أنّ العالم بأسره ممكنٌ، فإنّ هٰذا ليس معروفًا بنفسـه، فأراد ابن سـينا أن يعمّم هٰذه

القضيّة ويجعل المفهوم من الممكن ما له علّةٌ كما ذكر أبو حامدٍ، وإذا سومح في هٰذه التسمية لم تنتـه القسمة إلى ما أراد» [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ص 317].

الرابعة: اتّحاد الممكن بالذات والواجب بالغير

من مقدّمـات البرهان البدهيّة أنّ وحدة الإمكان بالذات والوجوب بالغير مصداقًـا، وقد أشرنا إلى أنّ جملة من تقريرات برهان الإمكان المعروفة، هي البناء على قاعدة أنّ الممكن ما لم يجب لم يوجد، لٰكنّ الملاحَظ في كلمات ابن رشـدٍ هو إنكار هٰذه المقدّمة واصفًا إيّاها أنّها قولٌ في غاية السقوط، وهو نقدٌ مبنيٌّ على فهمها طبق المعنى الكلاميّ للإمكان والوجوب بالغير.

قال ابن رشـدٍ عند بيانه لبرهان المتكلّمين ومقدّمتـه الأولى (العالم أمرٌ ممكنٌ): «وقد نجد ابن سينا يذعن لهٰذه المقدّمة بوجهٍ ما، وذٰلك أنّه يرى أنّ كلّ موجودٍ ما سوى الفاعل فهو إذا اعتبر بذاته ممكنٌ وجائزٌ، وإنّ هٰذه الجائزات صنفان: صنفٌ هو جائـزٌ باعتبار فاعله، وصنفٌ هو واجبٌ باعتبار فاعله ممكنٌ باعتبار ذاته، وإنّ الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الأوّل، وهٰذا قولٌ في غاية السـقوط، وذٰلك أنّ الممكن في ذاته وفي جوهره ليس يمكن أن يعود ضروريًّا من قبل فاعله إلّا لو انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضروريّ» [ابن رشدٍ، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، ص 55 و56].

رابعًا: نقد اعتراضات ابن رشدٍ

الأوّل: سرّ الخطإ في كلّ الاعتراضات السابقة لابن رشدٍ هو فهم البرهانين ضمن مسـارٍ واحدٍ، وهو راجعٌ للتشابه الاصطلاحيّ والشكليّ بين البرهانين، وهٰذا ما يتّضح في نصوص ابن رشدٍ السابقة بوضوحٍ كاملٍ.

قال ابن رشـــدٍ: «وقد نجد ابن ســـينا يذعن لهٰذه المقدّمة بوجهٍ ما، وذٰلك أنّه يرى أنّ كلّ موجودٍ ما سوى الفاعل فهو إذا اعتبر بذاته ممكنٌ وجائزٌ» [ابن رشـدٍ، تهافت التهافت، ص 317]، وقوله «وهو طريق أخذه ابن سينا من المتكلّمين؛ وذٰلك لأنّ المتكلّمين ترى أنّ من المعلوم بنفســـه أنّ الموجود ينقسم إلى ممكنٍ وضروريٍّ» [المصدر السابق].

وهو تعليلٌ واضحٌ دالٌّ على أنّ منشأ الحكم هو التشابه في الرؤية والحكم، مع أنّ هٰذا الاشتراك والتشابه كما بيّنّا، ما هو إلّا من قبيل الاشتراك اللفظيّ لا غير.

الثاني: اعتبار ابن سينا أوّل ناقلٍ للبرهان من المتكلّمين، هو حكمٌ خاطئٌ بوضوحٍ؛ وذٰلك لأمورٍ:

1 ـ أنّ برهان الإمكان والوجوب برهانٌ من إبداعات الفارابيّ، وهو ســـابقٌ لابن سينا بقرنٍ كاملٍ، وللجوينيّ بقرنين تمامًا، وهو ممّا يبطل القول إنّ البرهان منقولٌ من المتكلّمين، بل لو صحّ الأخذ والنقل لكان العكس هو الصحيح.

2 ـ أنّ ابن سينا سابقٌ على الجوينيّ؛ إذ ولد عام 370 هـ، والجوينيّ عام 419هـ، فالحكم بأخذ ابن ســـينا البرهان عن الجوينيّ هو حكمٌ باطلٌ، بل لا تشـــابه في صياغة البرهان ومقدّماته بينهما تمامًا، إلّا من جهة لفظ الإمكان والجواز، وإنّما برهان الشيخ الرئيس مشابهٌ تمامًا لبرهان الفارابيّ كما تقدّمت الإشارة إليه.

وهٰذا الادّعاء ممّا تفرّد به ابن رشدٍ وبعض الباحثين في فلسفته فقط دون بقيّة الحكماء، مع أنّ الفخر الرازيّ أكثر من قرّر وفصّل البرهانين في كتبه، ولم يدّع ذٰلك تمامًا.

وأكبر الظنّ أنّ ابن رشـــدٍ لم يعتمد في فهمه لبرهان ابن سينا على الرجوع لكتبه، وإلّا لا يمكن تعقّل هٰذا الخطإ الكبير منه.

وما ذكره ابن رشدٍ من وجهٍ لاستحالة اجتماع الممكن بالذات مع الواجب بالغير، إذ أرجع ذٰلك إلى انقلاب الطبيعة من الإمكان إلى الضرورة أو بالعكس، غير صحيحٍ؛ لأنّ إمكان الوجود ووجوبه من المفاهيم الفلسفيّة الّتي يحكي طبيعة وجود الشيء، ومن الممكن أن تكون طبيعة وجود الشيء الإمكان من حيث ذاته، ولٰكنّه الضرورة من حيث علّته، وليست هي مفاهيم ماهويّة تحكي عن طبائع نفس الإشياء حتّى يلزم الانقلاب المذكور.

خامسًا: برهان ابن رشدٍ هو برهان المتكلّمين

من مجموع الفوارق بين البرهانين، ونقد ابن رشدٍ السابق، يتبيّن أنّ تقريره لبرهان الإمكان هو تقريرٌ لبرهان المتكلّمين، وهو تقريرٌ فلسفيٌّ طبق مباني الحكمة المتقدّمة، شبيهٌ من جهة مقدّماته وصياغاته ببرهان الحكماء، وإنّ التفريق السابق في مقدّماته بين الإمكان والوجوب بالغير، وتطبيق التسلسل عليهما معًا - وهو ما أشرنا له سابقًا - هو تطبيقٌ حقيقيٌّ مبنائيٌّ، وليس تسامحيًّا كما يبدو من ظاهره.

وهٰذا الاستنتاج تدعمه جملةٌ من الشواهد والأبحاث المختلفة الّتي أشار فيها لطريقة برهان الإمكان والوجوب حسب طريقته، من أهمّها بحث إثبات نفي الجسميّة عن الواجب، وإثبات بساطته.

قال ابن رشدٍ: «ولٰكن إذا حقّقت طريقة واجب الوجود عندي على ما أصفه كانت حقًّا، وإن كان فيها إجمالٌ يحتاج إلى تفصيلٍ وهو أن يتقدّمها العلم بأصناف الممكنات الوجود في الجوهر، والعلم بأصناف الواجبة الوجود في الجوهر، وهٰذه الطريقة هي أن نقول إنّ الممكن الوجود في الجوهر الجسمانيّ يجب أن يتقدّمه واجب الوجود في الجوهر الجسمانيّ، وواجب الوجود في الجوهر الجسمانيّ يجب أن يتقدّمه واجب الوجود بإطلاقٍ، وهو الّذي لا قوّة فيه أصلًا لا في الجوهر ولا في غير ذٰلك من أنواع الحركات، وما هو هٰكذا

فليس بجسمٍ، مثال ذٰلك أنّ الجرم السماويّ قد ظهر من أمره أنّه واجب الوجود في الجوهر الجسمانيّ، وإلّا لزم أن يكون هنالك جسمٌ أقدم منه، وظهر من أمره أنّه ممكن الوجود في الحركة الّتي في المكان، فوجب أن يكون المحرّك له واجب الوجود في الجوهر، وألّا يكون فيه قوّةٌ أصلًا لا على الحركة ولا على غيرها فلا يوصف بحركةٍ ولا سكونٍ ولا بغير ذٰلك من أنواع التغيّرات، وما هو بهٰذه الصفة فليس بجسمٍ أصلًا، ولا قوّة في جسم وأجزاء العالم الأزليّة، إنّما هي واجبة الوجود في الجوهر، إمّا بالكلّيّة كالحال في الأسطقسّات الأربع، وأمّا بالشخص كالحال في الأجرام السماويّة» [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ص 427].

وقال في موضعٍ آخر: «إنّ برهان ابن سينا في واجب الوجود متى لم يفصل هٰذا التفصيل وعين هٰذا التعيين كان من طبيعة الأقاويل الجدليّة، ومتى فصل كان من طبيعة الأقاويل البرهانيّة» [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ص 319، 405 ـ 407].

ولا شكّ أنّ هٰذه الطريقة الخاصّة بابن رشدٍ صريحةٌ في بيان المراد من مقدّمات البرهان السابق، وتوضيحٌ كاملٌ له، رافعٌ لكلّ شكٍّ وشبهةٍ فيه، فالمراد من الإمكان هو الإمكان في الجوهر الجسمانيّ وحالاته، والضروريّ هو الضروريّ في جوهره، وتقسيمه للضروريّ بالإطلاق وهو الّذي لا قوة فيه أصلًا، والضروريّ في جوهره الجسمانيّ فقط ـ وهي الأسطقسّات الأربع (الماء والتراب والهواء والنار) والأجرام السماويّة ـ منطبقٌ تمامًا على ما تقدّم من الفوارق بين البرهانين، وهو بيانٌ صريحٌ بالمغايرة بين الممكن والواجب بالغير.

برهان توما الأكوينيّ

البيان السابق لبرهان ابن رشدٍ، تترتّب عليه جملةٌ من الآثار المعرفيّة والكلاميّة، واحدةٌ منها فهم أحد البراهين المنقولة عن توما الأكوينيّ، وهو برهانٌ شبيهٌ في مقدّماته لتقرير ابن رشدٍ.

قال توما الأكوينيّ: «إنّ وجود الله يمكن إثباته من جهة الممكن والواجب؛ وذٰلك لأنّنا نجد في الأشياء ما يمكن وجوده وعدمه، إذ منها ما يُرى معروضًا للكون والفساد، وهٰذا ممكنٌ وجوده وعدمه، وكلّ ما كان كذٰلك فيمتنع وجوده دائمًا؛ لأنّ ما يمكن أن لا يوجَد فهو معدومٌ حينًا ما، فإذن لو كان عدم الوجود ممكنًا في جميع الأشياء للزم أنّه لم يكن حينًا ما شيئًا، ولو صحّ ذٰلك لم يكن الآن شيئًا؛ لأنّ ما ليس موجودًا لا يبتدئ أن يوجد إلّا بشيءٍ موجودٍ، فإذن لو لم يكن شيءٌ موجودًا لاستحال أن يبدأ شيءٌ أن يوجد، فلم يكن الآن شيءٌ، وهٰذا بيّن البطلان، فإذن ليست جميع الموجودات ممكنةً، بل لا بدّ أن يكون في الأشياء شيءٌ واجبٌ، والواجب إمّا بذاته أو لغيره، والتسلسل في الواجبات لغيرها محالٌ، كاستحالته في العلل المؤثّرة على ما مرّ قريبًا، فإذن لا بدّ من إثبات شيءٍ واجبٍ لذاته ليس واجبًا بعلّةٍ أخرى بل غيره واجبٌ به، وهٰذا ما يسمّيه الجميع الله» [توما الأكوينيّ، الخلاصة اللاهوتيّة، ج 1، ف 1، ص 33؛ إبراهيم عاتي، الإنسان في فلسفة الفارابيّ، ص 75؛ پلانتينجا، فلسفهى دين، ص 138 و139].

تقرير الدليل

1 ـ وجود بعض الممكنات، وهو ما استدلّ عليه من خلال كونها معروضةً للكون والفساد.

2 ـ الشيء إذا كان ممكنًا فهو غير سرمديٍّ؛ لأنّ ما يمكن أن لا يوجد فهو معدومٌ حينًا ما.

3 ـ إذا كانت جميع الموجودات ممكنةً، لزم تحقّق العدم لجميع الموجودات حينًا ما؛ لأنّ كلّ ممكنٍ فهو معدومٌ حينًا ما.

4 ـ إذا كانــت الموجودات معدومةً حينًا ما، لــزم عدم وجود شيءٍ منها الآن، واستدلّ عليها بــقوله: «لأنّ ما ليس موجودًا لا يبتدئ أن يوجَد إلّا بــشيءٍ موجودٍ، فإذَن لو لم يكن شيءٌ موجودًا لاســتحال أن يبتدئ شيءٌ أن يوجــد، فلم يكــن الآن شيءٌ وهٰذا بيّن البطلان»، وهــو عبارةٌ عن حاجة الممكن في وجوده للعلّة.

5 ـ بطلان التالي (عدم وجود شيءٍ الآن)؛ ذٰلك لوجود الأشــياء حولنا، فينتج بطلان المقدّم وهو (انحصار الموجودات بالممكنات فقط).

6 ـ عدم انحصار الموجودات في الممكنات يقتضي وجود الواجب.

7 ـ الموجود الواجب إمّا واجبٌ بذاته أو لــغيره.

8 ـ الموجودات إذا كانت واجبةً بالغير فقط لزم التسلسل وهو محالٌ.

9 ـ إذن لا بدّ من وجود موجودٍ هو واجبٌ لذاته وليس واجبًا بعلّةٍ أخرى، بل غيره واجبٌ به، وهٰذا ما يسمّيه الجميع الله. [پلانتينجا، فلسفه‌ى دين، ص 139 و140؛ بدوي، مدخلٌ جديدٌ إلى الفلسفة، ص 225 و226]

واجه هٰذا البرهان جملةً مــن الملاحظات بعضها عامّةٌ لبراهين الإمكان، وبعضهــا خاصّةٌ في هٰــذا التقرير، ومن جملة هٰــذه الملاحظات، الملاحظة المتعلّقة بالمقدّمتين السادسة والسابعة، فإنّ الظاهر من ذٰلك هو المغايرة بين وجود الممكنات والواجب بالغير، مع أنّه طبق المباني الفلسفيّة البدهيّة يكون الممكن الموجود هو عين الواجب بالغير.

وهٰذه الملاحظة تعبّر عن الملاحظة المطروحة في تقرير ابن رشــدٍ السابق، وتنتهي إلى ســؤالٍ مفاده هل وقع توما الأكوينيّ بما وقع به ابن رشــدٍ؛ ذٰلك

لأخذه البرهان عنه، ويكون برهانه برهـــان المتكلّمين، أو أنّ برهانه برهان الحكماء، وهو مأخوذٌ من طريق ابن سينا؟ إنّ ملاحظة بعض القرائن مؤيّدةٌ بصورةٍ واضحةٍ أنّ هٰذا التقرير منطبقٌ تمامًا مع تقرير ابن رشدٍ.

ولٰكـــن في حقيقة الأمـــر، إنّ ظاهر عبارة توما الأكويـــنيّ أنّه فرّق بين الواجب بـــالذات والواجب بالغير؛ ولهٰذا أخذهمـــا كاحتمالين في البرهان، فعلى أحدهما وهو الواجب بالغير لا يصحّح الوجود، وعلى الآخر وهو الواجب بالذات يصحّح الوجود، وهٰذا يدلّ صراحةً أنّه كان يفرّق بينهما.

النتيجة

من خلال ما استعرضناه من بحوثٍ، تتّضح جملةٌ من النتائج أهمّها:

1 ـ اصطـــلاح "برهان الإمكان والوجوب" عنـــد المتقدّمين من الحكماء والمتكلّمين، هو اصطلاحٌ مشتركٌ بين برهانين، برهان الحكماء المعروف عن الفارابيّ وابن ســـينا، وبرهان المتكلّمين، وهو المعروف عن الجوينيّ والفخر الرازيّ خصوصًا. والفرق بينهما حسب اصطلاحات الفخر الرازيّ أنّ برهان الحكماء هو برهـــان إمكان الذوات، وبرهان المتكلّمـــين هو إمكان الصفات والأعراض.

2 ـ أنّ حقيقة هٰذين البرهانين مختلفـــةٌ تمامًا، ولكلٍّ مقدّماته ومبانيه، وإنّما بينهما تشابهٌ في بعض المقدّمات من جهة الصياغة، وبعض المباني فقط.

3 ـ أنّ المشـــكلة الحقيقيّة عند ابن رشـــدٍ هي عدم التفريق بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير طبق المعنى الفلسفيّ، لا الكلاميّ، وعلى هٰذا الأساس أنكـــر إمكان اجتماع الوجـــوب الغيريّ والإمـــكان الذاتيّ في مصداقٍ واحدٍ بلحاظ أمرٍ واحدٍ.

وعلى هٰذا الأســـاس احتاج إلى التطويل المذكـــور في عبارته، وافترض أنّ الممكنات منها ما هو ممكنٌ في جوهـــره وأعراضه وهو عالَم العناصر، ومنها ما هـــو واجبٌ في جوهره ولٰكنّـــه ممكنٌ في أعراضـــه وهي العناصر الأربعة والأفلاك، وهٰذا وهم سببه عدم فهم الوجوب، وتقسيمه إلى الوجوب بالذات والوجوب بالغير.

4 ـ أنّ قراءة تقرير ابن رشدٍ بهٰذه الطريقة، وهي قراءة منطبقةٌ على جملةٍ من القرائن والأبحاث الّتي أشار إليها، تُحلّ بها مشكلة الجمع بين نقد برهان الإمكان بانتقاداتٍ غريبةٍ عن مباني الحكماء، وبين تقريره الخاصّ له.

قائمة المصادر

1. إبراهيم عاتي، الإنسان في فلسفة الفارابيّ، دار النبوغ، ط الأولى، 1998م.
2. ابن رشدٍ، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، دار مكتبة التربية، 1987 م.
3. ابن رشدٍ، تهافت التهافت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط الأولى، 1998 م.
4. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، نشر البلاعة، قم، ط الأولى ، 1375 ش.
5. ابن سينا، الشفاء (الإلهيّات)، قمّ، مكتبة المرعشيّ، 1404 ق.
6. ابن ميمونٍ، دلالة الحائرين، مكتبة الثقافة الدينيّة، 1972 م.
7. الآمديّ، سيف الدين، أبكار الأفكار في أصول الدين، دار الكتب، 1423 ق.
8. بدوي، عبد الرحمٰن، الموسوعة الفلسفيّة، الموسوعة العربيّة للدراسات والنشر، ط الأولى، 1996 م.
9. بدوي، عبد الرحمٰن، مدخلٌ جديدٌ إلى الفلسفة، الكويت، وكالة المطبوعات، ط الثانية، 1978 م.
10. برهيه، اميل، تاريخ فلسفه، ترجمهى يحيى مهدوى، شركت سهامى انتشارات خوارزمى، چاپ يكم، 1377 ش.
11. پلانتينجا، الوين، فلسفهى دين، ترجمهى دكتر سعيدى مهر، قم، موسّسهى فرهنگى طاها، چاپ يكم، 1376 ش.
12. الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربيّ، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط السادسة، 2000 م.
13. جوادى آملى، عبدالله، تبيين براهين إثبات وجود خدا، نشر اسراء، ط الثالثة، 1378 ش.

14. جوادي، درآمدى بر خدا شـناسى فلسـفى، معاونت أمور اسـاتيد و دروس معارف اسلامى، ط الأولى، 1375 ش.

15. حسـن زاده آملي، نصوص الحكم بر فصوص الحكم، مركز فرهنگى نشر رجاء، ط الأولى، 1375 ش.

16. حسـين زاده، محمد، فلسـفهى دين، قم، دفتر تبليغات اسلامى، ط الأولى، 1376 ش.

17. الحلّي، جمال الدين، تسـليك النفس إلى حضرة القدس، قم، مؤسّسـة الإمام الصادق ، ط الأوليالأولى، 1426 ق.

18. الرازيّ،فخر الدين، المباحث المشرقيّة، انتشارات بيدار، ط الثانية، 1411 ق.

19. الرازيّ،فخر الدين، المحصّل، تحقيق حسين آتاي، منشورات الشريف الرضيّ، ط الأولى، 1411 ق.

20. الرازيّ،فخر الديـن، المطالب العالية في العلم الإلـٰهيّ؛ تحقيق أحمد حجازي السقّا، دار الكتاب العربيّ، ط الأولى، 1987 م.

21. الرازيّ،فخر الديـن، معالم أصول الدين، تعليق سـميح دغيـم، دار الفكر اللبنانيّ، ط الأولى، 1996 م.

22. صـدر المتألّهـين، 1410 ق، الحكمة المتعالية، دار إحياء الـتراث العربيّ، ط الرابعة، 1410 ق.

23. صدر المتألّهين، شرح أصول الكافي، مؤسسـهى مطالعات و تحقيقات فرهنگى، ط الأولى، 1366 ش.

24. ضومط، توما الأكوينيّ، دار المشرق، ط الثالثة، 1992 م.

25. الطباطبـائيّ، بدايـة الحكمة، قمّ، مؤسّسـة النشر الإسـلاميّ، ط العاشرة، 1414ق.

26.الطوسيّ، تلخيص المحصّل، دار الأضواء، ط الثانية، 1405 ق.

27.العراقي، المنهج النقديّ في فلسفة ابن رشدٍ، دار المعارف، ط الأولى، 1980 م.

28.العـــراقي، محمد عاطف، ثورة العقل في الفلســـفة العربيّـــة، دار المعارف، ط الخامسة، 1984م.

29.الفارابيّ، أبو نصرٍ ، فصوص الحكم، تحقيق محمدحســـين آل ياسين، انتشارات بيدار، ط الثانية، 1405 ق.

30. الفارابيّ، الأعمال الفلســـفيّة (رســـالة التعليقات)، تحقيـــق الدكتور جعفر آل ياسين، بيروت، دار المناهل، ط الأولى 1413 ق.

31. الفخر الرازي، المسائل الخمسون في أصول الدين، تحقيق أحمد حجازي السقّا، المكتب الثقافيّ، ط الأولى، 1989 م.

32. فخري، ماجد، ابن رشدٍ فيلسوف قرطبة، دار المشرق، ط الثالثة، 1992 م.

33. فيـــاضي، غلام رضـــا، نهاية الحكمة، قم، مؤسّســـة الإمام الخميـــنيّ للتعليم والبحث، ط الأولى، 1382 ش.

34.الكنديّ، رسائل الكنديّ الفلسفيّة، دار الفكر العربيّ، ط الثانية، 1998م.

35. مايكل بترســـون، ويليام هاســـكر، بروس رايشـــنباخ، ديويد بازينجر، عقل واعتقاد دينى، مترجم احمد نراقى و ابراهيم سلطانى، انتشارات طرح نو، چاپ سوّم، 1379ش.

36. محمد لطفي جمعة، ابن رشدٍ تاريخه وفلسفته، منشورات دار المعارف (تونس).

37. مصباح يزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين، ط الأولى، 1409 ق.

38. ملكيـــان، مصطفى، تاريخ فلســـفة غرب، پژوهشـــكده حوزه و دانشـــگاه، 1379ش.

39. النراقيّ، الملّا مهديّ، شرح الإلٰهيّات من كتاب الشــفاء، انتشارات مؤسسهى مطالعات اسلامى دانشگاه مك كيل و دانشگاه تهران، 1365 ش .

40. هيک، جون فلسفهى دين، ترجمهى بـهزاد سالكى، انتشارات بين المللى هدى، ط الثالثة ، 1381 ش.

تطوّر الماديّة والإلحاد في العصر الحديث.. مدخل إلى الأسباب والآليات

د. محمد ناصر

الخلاصة

تسـعى هٰذه المقالة إلى إلقاء بعض الضوء على كيفيّة تحوّل الاتجاه الماديّ في المجتمع الإنسانيّ من اتّجاهٍ ضئيلٍ محدودٍ، إلى منظومةٍ كاملةٍ واسعة الانتشار، كان لهـا بالغ الأثر في تعزيز الموقف الإلحاديّ. وقد بان خلال الكلام أنّ بداية هٰذا التحوّل قد حصلت في الغرب الأوربّيّ؛ وذٰلك لأسبابٍ وظروفٍ لم تتوفّر من قبل في أيّ مكانٍ آخر، ثمّ منه بدأ الانتشار إلى سائر الأمكنة والأزمنة؛ ولذٰلك كان التركيز منصبًّا على أمرين رئيسين: الأوّل: الأسباب الحقيقيّة الّتي وقعت في الغرب الأوربّيّ ومكّنت الماديّين من البروز وأعانتهم على الانتشـار. الثاني: الوسائل الّتي استخدموها ويستخدمونها في نشر أنفسهم وبسط سيطرتهم.

المفردات الدلاليّة: الماديّة، الإلحاد، المنهج الحسّيّ، المتديّنون.

المقدّمة

في سبيل السعي لدراسة الحالة الإلحاديّة من جوانبها كافّةً، تمهيدًا لوضع اليد على سبل العلاج والحلّ الّذي يحتاجه مجتمعنا البشري لتخطّيها؛ كان لا بدّ من العودة إلى البداية، إلى أوائل المراحل الّتي بدأت فيها المادّيّة بالتحوّل من مجرّد فكرٍ ضئيلٍ محدودٍ، إلى منظومةٍ كاملةٍ واسعة الانتشار، والبحث عن الأسباب الّتي أدّت إلى ذٰلك، وتدقيق المراحل الّتي مرّت بها، وتقصي الأمور الأساسيّة الّتي شكّلت عصب السيطرة المادّيّة، واستقراء الوسائل الّتي استخدمتها في الوصول إلى ما نحن عليه.

إنّ الكلام عن انتشار المادّيّة والحالة الإلحاديّة قد يتركّز على واقعنا العربيّ والإسلاميّ، وقد ينحصر بالعالم الغربيّ، ولٰكن لا يمكن فهم انتشاره في العالم العربيّ والإسلاميّ إلّا في طول فهم كيف ولماذا انتشر في الغرب؛ لأنّه من هناك جاء ودخل. إلّا أنّ فهم ذٰلك يحتاج إلى العودة إلى البداية إلى الوقت الّذي لم يكن فيه الإلحاد والمادّيّة إلّا رأيًا شاذًّا وغريبًا يخجل من التصريح به ويخاف من التهمة به، فما الّذي حصل وما الّذي تغيّر إذن؟ تسعى هٰذه المقالة حصرًا إلى إيلاء هٰذه المرحلة قسطًا من العناية؛ عسى أن يكون كافيًا وممهّدًا لدراسة أسباب الانتشار في الواقع العربيّ والإسلاميّ، ومقدّمةً لوضع اليد على سبل العلاج.

تبدأ المقالة بعرض الحالات الأولى والبدائيّة للمادّيّة والإلحاد، ومحاولة فهم كيف أنّ فقدان مقتضيات الانتشار، فضلًا عن وجود موانعه، هما المسؤولان عن استمرار حالته البدائيّة إلى حين تغيّر الظروف والأحوال، وبداية وجود المقتضيات وارتفاع الموانع مع مستهلّ الألفيّة الميلاديّة الثانية. وهٰذا ما قاد إلى التعرّف على طريق الازدهار المادّيّ من خلال عرض المهمّات

الّــتي كان يتطلّع إليها الملحد، وصولًا إلى إنجازهـــا، وبالتالي تحقّق الازدهار الفعليّ للمادّيّة. وقد أوجب هٰــذا ملاحظةً طفيفةً لمحاولات الدفاع النظريّ من قبل أعــداء المادّيّة، والمتمثّلة بالحركات المثاليّــة والصوفيّة والنصوصيّة والاضطلاع بكيفيّة مســاهمتها المبــاشرة وغير المباشرة في إعانــة المادّيّة والإلحاد. وبطبيعة الحال، كان لا بدّ من التعريج على الوسائل الّتي استخدمها المادّيّون لتحقيق السيطرة الاجتماعيّة على مقاليد المجتمع، وبالتالي النجاح في الوصول إلى ما يطمحون إليه، ثمّ التطرّق إلى مظاهر هٰذا النجاح وتجلّياته في عموم المجتمع.

وبما أنّ الــشروع في ملاحظة البداية الأولى للمادّيّــة والإلحاد، وكيفيّة تبريرها لنفسها وعملها على الانتشار، يحتاج مســبقًا إلى الدراية التصوّريّة بكلٍّ من المادّيّة والإلحاد، وعلاقتهما بالممارســة المعرفيّة وحقيقة اختلافهما عن مضادّاتهما من المؤلّهين والمتديّنين؛ كان لا بدّ من البدء ببيانها.

العلاقة بين المادّيّة والإلحاد وارتباطهما بالمذهب الشكّيّ

يطلق مصطلح المادّيّة للدلالة على المذهب القائل بحصر الموجودات في حدود المحسوس، وما هو جسمٌ أو جسمانيٌّ [George Novack ,The Origins of Materialism, p:4,5]. ونتيجــةً لذٰلك لــم يعتقد المادّيّون بوجود مصدرٍ غــير مادّيٍّ للعالم المادّيّ، أي مصدرٍ ليس بجسمٍ ولا جســمانيٍّ. وكما هو الحال في أيّ مذهبٍ فكريٍّ وأيّ موقفٍ أو رأيٍ يتبنّاه إنسانٌ، لا يمكن فصل الرؤية النظريّة عن المعيار المعرفيّ الّذي يلجأ إليه المرء ويعتمد عليه ويعتبره مسوّغًا للركون إليه في اســتقاء الأفكار والآراء؛ ولذٰلك كانت المادّيّة عقيدة ورؤية تفسّر الكون والعالم على أساس منهجٍ معرفيٍّ يمكن أن يسمّى بالمنهج الحسّيّ المتطرّف الّذي

يتركّب من قسمين: الأوّل التشـــكيك في المعرفة العقليّة الخالصة، والثاني: الاعتراف بالحسّ فقط مصدرًا مباشرًا للمعرفة [المصدر السابق، ص 17 و18]. وبما أنّ الحسّ لا ينفعل إلّا بما هو جســمٌ أو جســمانيٌّ، كانت النتيجة الطبيعية لذٰلك حصر الموجود بالمحسوس، سواءٌ كان محسوسًا بأدوات الحسّ المباشرة، أو من خلال الأدوات والأجهزة الحديثة.

إنّمـــا كانت المادّيّة ملازمةً للمذهب الحـــسّيّ المتطرّف ونتيجةً طبيعيّةً له؛ لأنّه ســـواءٌ أضيف إلى الحسّ النصُّ الدينيّ أو الشهود الصوفيّ أو المعرفة العقليّة الخالصـــة، ففي كلّ الأحوال لن يكون بالإمكان الاحتفاظ بالمادّيّة بوصفها رؤيةً كونيّـــةً؛ لأنّ كلًّا من هٰذه المصادر الثلاثة (النصّ الدينيّ، والشـــهود الصوفيّ والعقل) تقود بنحوٍ ما ـ ادّعاءً أو حقيقـــةً ـ إلى الاعتراف بمصدرٍ غير مادّيٍّ للعالم والموجودات ككلٍّ. إذ إنّ مصادر المعرفة الّتي نملكها ـ أو يدّعى أنّنا نملكها ـ محصورةٌ في هٰذه، والمادّيّ اقتصر منها على الحسّ، واعتبر العقلَ مجرّد آلة تنظيمٍ وترتيبٍ وتوظيفٍ للمعلومات الحسّـــيّة دون أن يكون له أيّ مدركاتٍ وأحكامٍ خاصّةٍ مستقلّةٍ في نشوء التصديق بها وحدوده عن الحسّ والتجربة الحسّيّة، ولم يقبل بالنصّ الدينيّ ولا بالشهود الصوفيّ، ولا بالمعرفة العقليّة الخالصة والمستقلّة في مسوّغها وحدودها عن التبعيّة للحسّ. [المصدر السابق، ص 17 ـ 35]

وبالجملة كانت المادّيّة نتيجةً منطقيّةً وطبيعيّةً للمنهج المعرفيّ المشـــكّك بالمعرفـــة العقليّة الخالصة والمقتصر على الحسّ؛ ولذٰلك كانت مجرّد تعبيرٍ عن الرؤية النظريّة الّتي يقود إليها المنهج التشكيكيّ والحسّيّ.

وفي قبـــال الرؤية المادّيّة [المصدر الســـابق، ص18] ، توجد الرؤية الإلٰهيّة الّتي تقول إنّ مصدر ومنشـــأ العالم المادّيّ عبارةٌ عن موجودٍ لا يتّصف بصفات المادّيّات من الأجســـام والجسمانيّات، وهو ما يســـمّى أحيانًا بإلٰه العالم. وقد

اختلف البشر في تقرير مصدر هٰذه الرؤية بين: لاجئ إلى نصوصٍ دينيّةٍ، ومستندٍ إلى تجربةٍ صوفيّةٍ، ومعتمدٍ على استدلالاتٍ عقليّةٍ.

ومن هنا، عندما تقع المادّيّة في مواجهة الرؤية الإلٰهيّة، يجد المادّيّ نفسه في مقام المضادّة معها، إذ تقضي مادّيّته الإعراض عن الاعتقاد بوجود إلٰهٍ أو مصدرٍ غير مادّيٍّ للعالم والكون؛ وبذٰلك يكون ملحدًا، ويكون موقفه إلحادًا؛ فليس الإلحاد إلّا موقفًا سلبيًّا يتّخذه المادّيّ من مسألة وجود إلٰهٍ مجرّدٍ عن المادّة يعدّ منشأً ومصدرًا لكلّ ما هو مادّيٌّ. وبما أنّ المادّيّة بنت التشكيك بالمعرفة العقليّة الخالصة، وربيبة المنهج الحسّيّ المتطرّف، فلن يكون الإلحاد - إذا ما كان مبنيًّا على الفكر - إلّا ثمرةً من ثمراته أيضًا، وتفصيلًا صغيرًا في لوحة المنظومة المادّيّة ككلٍّ. وإنّما قلت إذا كان مبنيًّا على الفكر؛ لأنّ هناك من يتّخذ من الإلحاد موقفًا نتيجة أسبابٍ نفسيّةٍ سبق التعرّض لها بشيءٍ من التفصيل في موضع آخر [محمد ناصر، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 276].

بدايات المادّيّة والإلحاد

بالنظر إلى ما تمّ توضيحه حول العلاقة بين المادّيّة والإلحاد والمنهج المعرفيّ، فمن الواضح أنّ الكلام عن بدايات الإلحاد لن ينفصل عن الكلام عن بدايات الفكر المادّيّ في المجتمع البشريّ، كما أنّ الكلام عن بدايات الفكر المادّيّ لن ينفصل عن الكلام عن بدايات المنهج التشكيكيّ في المعرفة العقليّة. ومن هنا، وبالرجوع إلى التاريخ المكتوب نجد أنّ الاتّجاه الشكّيّ في المعرفة العقليّة، قد وجد منذ القدم وفي جميع الأمم الّتي وصلتنا أنباؤها بدءًا من الصين والهند [راجع: كولر، الفكر الشرقيّ القديم، ص 201 - 203 وما بعدها، و368 - 377]، مرورًا باليونان والرومان، وصولًا إلى الأمم الأوربّيّة المتأخّرة [يوسف

كرم، تاريخ الفلسـفة اليونانيّة وتاريخ الفلسـفة الحديثة ص 311؛ On Academic Scepticism p: 3؛ The History of scepticisim From Savonarola to Bayle p: 17]. غير أنّه وكما هو الحال في سائر المذاهب المعرفيّة والفكريّة الّتي لم تكن إلّا من نصيب الفئات الخاصّة في المجتمعات البشريّـــة، فلم تتعدّ إلى عوامّ النـــاس الّذين كانوا في الغالب مجرّد أتباعٍ ومقلّدين فيما يجـــدون به نفعًا لهم أو موافقةً لأهوائهم ورغباتهم. ومع ذٰلك، فإنّ ضعـــف الإدراك العقليّ عند عوامّ الناس، والرغبة التلقائيّة الانفعاليّة بالتفلّت من أيّ قيدٍ وإلزامٍ، قد يكون منشـــأً لمادّيّتهم والاقتصار على ما تراه أعينهم وما يناســـب تلقائيّتهـــم؛ ولذٰلك إذا ما لاحظنا الحوارات الّـــتي حكاها القرآن الكريم بين بعض الأنبيـــاء وأممهم، كنوحٍ مثلًا، يظهر كيف أنّ المادّيّين كانوا موجودين كشـــعوبٍ وأممٍ، وليس مجرّد حالاتٍ فرديّةٍ أو فئاتٍ خاصّةٍ من الناس، وهو ما يكشف عن أحد أمرين إمّا تدنّي المستوى العقـــليّ النظريّ إلى الحدّ الّذي أوجب انحصار الإدراك وانحســـاره على المادّة، وإمّا إلى تدنّي المستوى العقليّ العمليّ إلى الحدّ الّذي أوجب إمّا الخضوع للرغبة التلقائيّـــة الانفعاليّة بالتفلّت من أيّ تقييـــدٍ، أو الانقياد والاتّباع لأرباب الفكر المادّيّ القائم على التشـــكيك المعرفيّ، وذٰلـــك جريًا وراء التوافق مع الأهواء والنوازع التلقائيّة. بل إذا ما لاحظنا ما يذكره الشـــاعر والمفكّر أبو العلاء المعرّيّ [راجع: المعرّيّ، رسالة الغفران، ص430 وما بعدها] في (رسالة الغفران) في ردّه على (رســـالة ابن القارح)، نجد أنّ المادّيّة الناشـــئة عن التدنّي العقليّ والنفسيّ كانت موجودةً في نفوس الكثير من عامّة الناس، مصاحبةً للسذاجة الّتي كانت تجعل منهم أتباعًا مهلّلين ينعقون مع كلّ ناعقٍ.

وبعيـــدًا عن هٰـــذا وذاك، وبالرجوع إلى الأمم المتأخّرة نســـبيًّا، نجد أنّ الشيوع والانتشار في أوساط العامّة والخاصّة من الناس، قد كان من نصيب

الاعتقاد بالوجود الإلٰهيّ وبالأديان، سواءٌ تلك الّتي تسمّى بالوثنيّة(*) أو الّتي تسمّى بالأديان «التوحيديّة» أو غيرها من البوذيّة والطاويّة والهندوسيّة؛ إذ لا نجد الماديّة والإلحاد إلّا عند أولٰئك الّذين كانوا من المروّجين للاتّجاه الشكّيّ في المعرفة، والنفعيّ في السلوك، الّذين راح العديد منهم يحاول تفسير اختلافهم عن باقي الناس من خلال اقتراح سيناريوهات نشأة التأليه والتديّن في المجتمع البشريّ كما فعل كريتياس الأثينيّ في تصويره لكيفيّة بدء الاعتقاد بالوجود الإلٰهيّ [Ancilla to the Pre-Socratic PhilosophersKathleen Freeman, p 157, n 25]. وكما فعل أبيقور في نقضه على فكرة العناية الإلٰهيّة [The Epicurus Reader: Selected Writings and Testimonia, Lloyd P. Gerson, Brad, p.97]. وفيما عدا هٰذه النماذج القليلة من البشر، كان الاتّجاه العامّ في المجتمع البشريّ قائمًا إمّا على التأليه المجرّد عن الدين، أو المقرون بالدين.

ثمّ إنّه ومضافًا إلى أنّ الطابع العامّ للمجتمعات قد استقرّ على التأليه والتديّن، فإنّ الماديّين والملحدين من الشكّاكين لم يستطيعوا أو لم يتسنّ لهم القيام بتصدير رؤاهم ونشرها؛ وذٰلك لأنّ عوامل انتشارها وقبول الناس بها لم تكن متوفّرةً بالنحو الكافي، كما أنّ موانع انتشارها كانت قائمةً في مواجهتها.

(*) هناك الكثير الّذي يمكن قوله في مواجهة الفكرة المشهورة، بل ربما المجمع عليها، حول أنّ الأديان الوثنيّة تعتقد بتعدّد الآلهة؛ وذٰلك لأسبابٍ كثيرةٍ منها ملاحظةٌ أبداها أبو الريحان البيرونيّ حول استعمال الأمم لألفاظٍ تطلقها على الذات الإلٰهيّة بنحوٍ مشتركٍ مع إطلاقها على غيرها، وأنّه بالنسبة إلى العرب كانوا يطلقون مصطلح الربّ، وبالنسبة إلى غيرهم كانوا يطلقون مصطلح الأب، وبالنسبة إلى آخرين ومنهم الهنود كانوا يطلقون مصطلح الإلٰه. وخصوصًا إذا ما لاحظنا ما يذكره أرسطو طاليس في كتاب الخطابة عن كيفيّة صيرورة العظماء عند عامّة الناس آلهةً، بمعنى أنّهم يلجؤون إليهم ويقدّمون القرابين. ولٰكنّ التوسّع في هٰذا الأمر يحتاج إلى دراسةٍ مستقلّةٍ، تكشف عن سوء التفسير الّذي منيت به الأديان المسمّاة بالوثنيّة أو التعدّديّة.

أمّا فقدان العوامل فيبدو أنّه يرجع:

أوّلًا: إلى طبيعة ما يستند المادّيّون إليه في رؤيتهم المادّيّة، وهو التشكيك بالمعرفة العقليّة الخالصة، فإنّ تشكيكاتهم مخالفةً لما هو مألوفٌ ومشهورٌ، ولما يرونه ويعاينونه في حياتهم العاديّة، كما أنّ موقفهم المادّيّ مخالفٌ لمشهورات المجتمع ودين الدولة وملوكها. ومن الطبيعيّ أن تؤدّي هٰذه المخالفة إلى إعراض الناس عنها، وإن وجدت لها موافقًا في النزعة التلقائيّة إلى التفلّت من كلّ قيدٍ.

ثانيًا: إلى أنّ ما يتوخّى المادّيّون رفضه ومواجهته ـ وهو الدين ـ لم يكن بالنسبة إلى عامّة الناس مصدرًا يحتاج إلى بديلٍ؛ وذٰلك لأنّهم لم يكونوا بعد قد عانوا من وطأة القائمين عليه والمروّجين له، ولا كان فساد الحكّام والملوك مكتسيًا لباس الدين والمشروعيّة الإلٰهيّة، بل يبدو أنّ لائمة المشكلات والحروب السياسيّة كانت تلقى على عاتق العائلات الحاكمة والشخصيّات المسيطرة بالقوّة، ولم تكن لتأخذ طابعًا دينيًّا محضًا؛ ولذٰلك لم ينقل لنا التاريخ المكتوب تأثير صراعات الملوك والحكّام على أصل إيمان الناس ودينهم، على الأقلّ على نحوٍ واسعٍ.

ثالثًا: إلى أنّ المادّيّين والملحدين لم يكونوا في موقع تقديم بديلٍ والسعي إلى تغيير الواقع القائم وتحويله نحو الأفضل والأرقى، بل كانت كلماتهم ومحاوراتهم(*) مجرّد نقوضٍ ينظر إليها على أنّها مشاغبيّةٌ وسفسطائيّةٌ. ولم يكونوا بصدد تقديم نظمٍ بديلةٍ، بل كان المؤلّهون من الفلاسفة والحكماء هم الّذين يقومون بالاهتمام بدراسة كيفيّة التنظيم والإدارة والتدبير، كما هو معلومٌ عن سقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقيّين والإسكندرانيّين ومن أتى بعدهم من الفلاسفة البرهانيّين.

(*) كلماتهم الواردة في المصادر السابقة كفيلةٌ في إظهار هٰذا الأمر.

أمّا وجود الموانع، فيرجع فيما يبدو إلى أنّ السلطات الحاكمة والمسيطرة لم تكن لترضى بتبديل الدين الّذي يحكم عقول الناس؛ وذٰلك إمّا لأنها تعتقده وتتبنّاه، أو تخاف الهرج والمرج، وإمّا لأنّ تديّن الناس بالدين يعدّ بالنسبة للحكومات والملوك وسيلةً فعّالةً لتجييشهم وتشجيعهم والتأثير عليهم وكبح جماحهم؛ ولذٰلك سيكون عمل الشكّاكين والمادّيّين والملحدين منافيًا لمصلحة الدولة والمملكة، وليس مجرّد رأيٍ فكريٍّ ونقاشٍ علميٍّ. أضف إلى ذٰلك أنّ للنظم والأفكار الّتي تقدّمها الأديان تأثيرًا إيجابيًّا على سلوك المتديّنين، وعاملًا علاجيًّا لآلامهم، ومصدرًا لأحلامٍ سعيدةٍ وآمالٍ شديدةٍ تبعث فيهم الراحة والطمأنينة أمام انسداد الآفاق والسبل في الحياة العاديّة، وسيطرة الظالمين والمفسدين، أو التعرّض لما لا يمكن تجنّبه من محنٍ ومصائب. فكلّ هٰذه الأمور لم تكن المادّيّة لتجد لها بديلًا، وعنها محيدًا، وعليها معينًا؛ ولذٰلك لم تكن لتكون موضع ترحابٍ وإقبالٍ.

257

وبالجملة لم يكن في البين ما يمكن أن يجعل من موقف المادّيّين والملحدين موقفًا شعبيًّا وعامًّا؛ ولذٰلك استمرّ الحال على ما هو عليه إلى أن بدأت الظروف والأمور الاجتماعيّة بالتغيّر، وإلى أن بدأ دور الدين وتأثيره بالتغيّر، فعند ذٰلك وجد المادّيّون والملحدون عوامل نشر أفكارهم وسبل رفع وتغيير الموانع والعوائق. كيف حصل ذٰلك؟! وما الّذي جرى؟! هٰذا ما عليّ فيما يلي أن أقوم بتلمّس جوابه.

على طريق الازدهار

استنادًا إلى ما قدّمته يمكنني القول إنّ الواقع الاجتماعيّ والفكريّ العامّ بدأ بشكلٍ طبيعيٍّ بالتحوّل نحو انتشار المادّيّة والإلحاد، عندما بدأت العوامل

المؤدية إلى انتشــاره بالتوفّر، وشرعت الموانع الّــتي تقف أمامه بالزوال. وقد انطلقــت شرارة هٰذا الأمر مع بدايات الألفيّة الثانية للميلاد، وذٰلك عندما تــمّ إعطاء صبغة التقديس للإمبراطوريّــة الرومانيّة (1157 م). ثمّ تأجّجت بقوّةٍ خلال عمليّة نزع الأندلس من أيدي المسلمين الّتي استمرّت حتّى عام (1492 م) ثمّ خرجت المادّيّة الإلحاديّة عن السيطرة مع سقوط القسطنطينيّة (1453 م). فهٰذه الأحداث ـ ورغم كونها سياسيّةً ـ تضمّنت وأعقبت تحوّلاتٍ اجتماعيّــةً وفكريّةً وثقافيّةً جمّةً كما هو الحال عادةً، أدّت إلى توفير العناصر الخاصّة بتحويل المادّيّة والإلحاد من مجرّد حالةٍ محدودةٍ إلى حالةٍ جمعيّةٍ تســير نحو التعاظم والانتشار؛ ولأجل ذٰلك لا بدّ من تسليط الضوء باختصارٍ شديدٍ مناســبٍ للمقام على الأحداث التاريخيّة بنحــوٍ يربطها بالتحوّلات الفكريّة والاجتماعيّــة حتّى تصير الرؤية على قدرٍ من الوضــوح الّذي نحتاجه لمعرفة الأسباب الحقيقيّة وراء وصول المادّيّة والإلحاد إلى الحال الّذي هي عليه الآن.

ويمكنــني في البداية أن أجمــل العوامل الّتي تراكمــت على مرّ القرون الماضية، وأدّت في النهاية إلى تطور الظاهرة الإلحاديّة، في ما يلي(*):

الأوّل: انقســام الكنيسة المســيحيّة إلى شرقيّةٍ أرثوذكســيّةٍ، وغربيّةٍ كاثوليكيّةٍ (1054م)، وإعلان رأس الهرم في الكنيســة الغربيّة الكاثوليكيّة قيام الإمبراطوريّة الرومانيّة المقدّسة في منتصف القرن الثاني عشر للميلاد، ومن ثــمّ عملت هٰذه الإمبراطوريّــة على جعل عقيدتهــا العقيدة الوحيدة الصحيحة والمقبولة، والّتي تضمنت فيما تضمّنته اعتبار السلطة البابويّة هي

(*) هٰذه الأمور جميعًا مبثوثةٌ في كّل كتب التاريخ الّتي أرّخت لتلك الفترة، ويجدها الباحث بســهولةٍ. ومن هٰــذه المصادر (عصر الثورة) لأريك هوبزباوم و(أزمة الوعي الأوربّيّ) لبول هازار، Foundations of Western Civilization - Robert Bucholz وفي هٰــذا الكتــاب مصادر كثيرةٌ يمكن الرجوع إليها، وسوف يجد القارئ في لائحة المصادر عناوين أخرى.

السلطة الشاملة والمطلقة. فسعت إلى إعمامها عبر إلغاء كلّ الرؤى الأخرى دينيّةً كانت أو غير دينيّةٍ، مادّيّةً كانت أو إلٰهيّةً. ورغم أنّ النزعة الشموليّة لم تكن أمرًا جديدًا على الفكر المسيحيّ، بل سبق وأن بدأت في القرن الثالث الميلاديّ وتعزّزت بعد أن أصبحت المسيحيّة الدين الرسميّ للإمبراطوريّة الرومانيّة في عهد قسطنطين الّذي اعتنق الدين المسيحيّ، وكانت لديه رغبةٌ بتوحيد الرؤى والعقائد، وهٰذا ما تحقّق من خلال المجامع المسكونيّة الّتي انعقدت أكثر من مرّةٍ خلال القرون الستّة الأولى لتطوّر المسيحيّة لحلّ الخلافات المسيحيّة الداخلية حول طبيعة المسيح والكتاب المقدّس ومصدر العقيدة وغيرها من الأمور.

الثاني: بعد تأسيس الإمبراطوريّة الرومانيّة المقدّسة، تمّ تسخير كلّ مقدّرات الممالك الأوربّيّة لخدمة أهداف الكنيسة، ومن ضمنها:

- شنّ الحروب الصليبيّة الّتي استنزفت القوّة الاقتصاديّة والبشريّة للعالم الأوربّيّ، وسبّبت ما سبّبته من مشاكل اجتماعيّةٍ.
- العمل على تعميم الرؤية الكاثوليكيّة بوصفها عقيدةً موحّدةً، فربطت سلطان الملوك والحكّام على أراضيهم بمدى خدمتهم لتحقيق انتشار هٰذه الرؤية ومجابهتهم ومحاربتهم لأصحاب الآراء الأخرى، وقد كانت بداية ذٰلك في مواجهة المسلمين واليهود والمادّيّين، خصوصًا بعد سقوط الدولة الأمويّة في إسبانيا. وقد بلغت السلطة البابويّة ذروتها على يدي البابا (أنسنت الثالث) في القرن الثالث عشر للميلاد، وقد أدخلت الكنيسة في عهده مبدأً جديدًا إلى القانون الأوربّيّ يقضي بأنّه ليس للحاكم الاحتفاظ بعرشه إلّا إذا استأصل جميع المهرطقين والمناهضين لفكر الكنيسة.

وإن حدث أن تردّد أميرٌ أو ملكٌ في تنفيذ أمر البابا بتعذيب هٰؤلاء المخالفين، فإنّه يضطهده فورًا وتصادر أراضيه وتباح أملاكه لأعوان الكنيسة الّذين تحرّضهم على مهاجمته [راجع: بيوري، حرّيّة الفكر، ص 53 وما بعدها].

الثالث(*): ترجمة التراث العلميّ الّذي خلّفه اليونانيّون والرومان والمسلمون إلى اللغة اللاتينيّة، ومن ثمّ بدء العمل على تأسيس علم الكلام المسيحيّ اعتمادًا على الكتاب المقدّس وعلى كتابات الآباء في الموروث الفلسفيّ. إلّا أنّ الترجمة شملت الموافق والمخالف لأهداف الكنيسة فعادت إلى الواجهة الخلافات المسيحيّة الّتي كانت سائدةً في بدايات تأسيس المسيحيّة، وقد تجلّى ذٰلك أكثر بعد سقوط القسطنطينيّة وهجرة المثقّفين والأدباء والفنّانين منها إلى بقيّة مناطق أوربّا، كما نشأت خلافاتٌ جديدةٌ مماثلةٌ للّتي كانت سائدةً بين المذاهب الإسلاميّة واليهوديّة تبعًا لترجمة التراث الّذي خلّفه المسلمون واليهود، والّذي كان أهمّه من هٰذه الجهة كتب ابن سينا وابن رشدٍ وابن الهيثم والفارابيّ وابن باجة والغزاليّ وابن ميمونٍ، مضافًا إلى كتب أرسطو وأفلاطون.

ومن جهةٍ أخرى بدأت محاولاتٌ عديدةٌ لإكمال مسيرة العلوم التجريبيّة من حيث انتهى اليونانيّون والرومان واليهود والمسلمون، وكذٰلك بالنسبة إلى الفنّ والأدب. ونتيجةً لذٰلك كلّه، وجدت الكنيسة نفسها أمام العديد من الاتّجاهات الّتي تنحى خلافًا لتوجّهاتها، سواءٌ في فهم الدين والعقيدة والكتاب المقدّس، أو في الاهتمام بالعلوم المختلفة خارج سلطة التعليم المدرسيّ الرسميّ الّتي تسيطر عليه. وكلّ ذٰلك كان مقصورًا على فئة المتعلّمين القادرين

(*) لقد تحدّثت أيضًا عن هٰذه النقطة والنقاط اللاحقة بشيءٍ من التفصيل مع الإشارة إلى المصادر في كتاب (الفلسفة.. تأسيسها ـ تلويثها ـ تحريفها) في المبحث الثالث، الفلسفة على فراش الموت، ص 57.

على الوصول إلى الكتب واستنساخها، ولٰكن باختراع الطابعة أصبح الأمر مختلفًا، بل أخذت المعرفة تنتشر شيئًا فشيئًا، وأصبحت الاتّجاهات المختلفة قادرةً على بثّ أفكارها ونشرها، بعد أن سيطرت الكنيسة على مقاليد التعليم، وانحصر تداول العلوم من خلال مدارسها الخاصّة الّتي كانت تقتصر على ما يخدم توجّهاتها الدينيّة، ويتناسب مع أهدافها.

الرابع: نشوب صراعاتٍ فكريّةٍ حادّةٍ بين الكنيسة بقراءتها الكلاميّة للفلسفة الأرسطيّة الممزوجة بالأفلاطونيّة والأفلوطينيّة من جهةٍ، وبين ما عرف بالرشديّة تبعًا لابن رشدٍ الّذي ترجمت كتبه بما فيها تلك الّتي تهاجم المتكلّمين المسلمين وأهل الحديث، وكذا شروحاته وتلخيصاته لكتب أرسطو الّتي اختلفت في العديد من مسائلها عن النظرة الكاثوليكيّة السائدة. وانضمّ إلى الصراع ما يسمّى بالاتّجاه النصّيّ أو الوحيانيّ (الأخباريّ)، الّذي روّج للشكّ المعرفيّ في آليّات العقل، ورأى عجزه المطلق عن الخوض في قضايا الدين، وبالتالي ضرورة الاقتصار على منقولات الوحي في أخذ العقيدة والتعويل على الإيمان القلبيّ بدل الدليل العقليّ، ورفض الاحتكار في فهم الكتاب المقدس للكنيسة وتفسيره، وهٰذا ما عرف بالحركة الاعتراضيّة أو البروتستانتيّة الّتي قادها مارتن لوثر (ت 1564 م).

الخامس: اتّخاذ الكنيسة الكاثوليكيّة مجموعة تدابير وقائيّةٍ ودفاعيّةٍ في مواجهتها للتيّارات الفكريّة، فحرّمت تداول كلّ الأفكار المنافية، وحظرت نشر الكتب المخالفة، والدراسات المناوئة لها، وعمدت إلى توسيع عمل محاكم التفتيش الّتي بدأت أساسًا في إسبانيا بعد استعادة الأندلس من أيدي المسلمين، وألزمت كلّ القوى الحاكمة في المقاطعات الأوربّيّة بإيكال حلّ الأمور المتعلّقة بحماية العقيدة إليهم، فأنزلت العقوبات القاسية والحادّة بمن

يثبت تورّطه، كالوضع على الخوازيق، والتعليق على أعمدة التشهير، والسجن، والإحراق، والنفي، وحرمـان الذرّيّة من الإرث إلى جيلين أو ثلاثةٍ، وحثّت عامّة الناس على الوشـاية بكلّ من يعلمـون تورّطه بأفكار الهرطقة والضلال المنافية لتعاليم الكنيسة. [المصدر السابق]

السـادس: ونتيجةً لإمعان محاكم التفتيش في عملهـا، بدأ التململ من الإرهاب الفكريّ ينمو شـيئًا فشـيئًا، حتّى برزت إلى السطح دعوات الحرّيّة الدينيّة وحرّيّة العقيدة، فراحت تتشكّل هنا وهناك جماعاتٌ مناهضةٌ تدعو إلى رفع الحظر والقيود عن الاعتقاد الدينيّ، وقد اقتصرت في بداياتها على خصوص الطوائف والمذاهب المسيحيّة، وشملت لاحقًا اليهود والمسلمين، إلّا أنّها بقيت بالنسـبة إلى الملحدين محلّ اتّفاقٍ ورضًى، حتّى أنّ جون لوك نفسه قد استثنى الملحدين في دعوته إلى التسامح والحرّيّة الدينيّة. فنشبت حروبٌ أهليّةٌ ودينيّةٌ وسياسـيّةٌ في العديد من المناطق كبريطانيا وفرنسا، قادت في النهاية إلى رفع قيود النشر والطباعة إلّا عن الكتـب الّتي تمسّ أصل التديّن والذات الإلهيّة وقدسـيّة المسـيح. وبارتفاع الحظر عن النشر والطباعة لم يعد باسـتطاعة الكنيسة الكاثوليكيّة ضبط الأمور، وخسرت سيطرتها في العديد من المواطن لصالح المذهب البروتستانتيّ الّذي قام الحكّام المتعاطفون معه أو المنتمون إليه بعد استلامهم لمقاليد الحكم بتكرار التجربة الكاثوليكيّة في تحقيق الشموليّة الفكريّة، فلاقى نفس المصير الّذي لاقتـه الكاثوليكيّة، **ولٰكن هٰذه المرّة في مواجهة المؤلّهين غير الدينيّين**؛ إذ برزت جماعاتٌ جديدةٌ من المؤلّهين -خصوصًا في بريطانيـا- تدعو إلى اعتماد العقل حـصرًا، فانهالت على التعاليم الدينيّة النظريّـة والعمليّة نقدًا وتفنيدًا، حتّى وصـل الأمر إلى رفض واقعيّة الوحي، واستبدالها بالدعوة إلى الدين الطبيعيّ الّذي يعتمد على العقل حصرًا.

لقد استطاع هٰذا الاتّجاه أن يفتّت هيبة الكنيسة وعقائدها بكلّ تيّاراتها، ويعلّي من دور العقل وأهمّيّة العلوم الطبيعيّة، وسعى إلى إيجاد بدائل جديدةٍ عن النظم الدينيّة للفرد والمجتمع، فنادوا بعقليّة الاعتقاد بالوجود الإلٰهيّ والأخلاق واستقلالهما عن الدين، وبالحرّيّة الفكريّة المطلقة والقيمة الإنسانيّة الموحّدة، ورفض التمييز الدينيّ بكلّ أشكاله، فسادت النظرة المتساوية إلى كلّ الجنس البشريّ، واعتبار العالم الإنسانيّ دولةً واحدةً تجمع في كنفها كلّ أنواع البشر على اختلافهم. لقد استطاع الإلٰهيّون الرافضون للوحي والدين المسيحيّ فرض أنفسهم بقوّةٍ على الساحة الاجتماعيّة والفكريّة والسياسيّة، ولٰكنّ الأمر لم يستمرّ على هٰذه الشاكلة؛ لأنّ تيّارًا آخر كان في طريقه إلى الاستفادة الفاعلة من كلّ ذٰلك لصالحه وهو **الاتّجاه الشكّيّ المادّيّ**. وفيما يلي بيان ذٰلك مع تفصيل ما أجمل سابقًا.

ازدهار المادّيّة

رغم أنّ التيّار الشكّيّ في بدايات نشوئه في أوربّا كان على يدي المسيحيّين النصّيّين والصوفيّين من أمثال أوكام ومونتاني وباسكال، الّذين شكّكوا في المعرفة العقليّة للوجود الإلٰهيّ وقضايا الدين، غير أنّ رفع القيود عن الفكر والصحافة سمح ببروز القسم الآخر من الشكّاكين، وهم المادّيّون الّذين اتّفقوا مع الأخباريّين والصوفيّين في رفض المعرفة العقليّة في القضايا الدينيّة ومسألة الوجود الإلٰهيّ والأخلاق، بيد أنّهم رفضوا أيضًا القبول بالوحي والمنقولات الدينيّة، واختاروا بدلًا عن ذٰلك العلوم التجريبيّة بديلًا حصريًّا للمعرفة البشريّة. فمع تطوّر العلوم التجريبيّة الّتي استقلّت عن السيطرة الكنسيّة على أيدي **المؤلّهة العقليّين** (الربوبيّين) الّذين تابعوا مسيرة بناء العلوم الّتي خلّفها المسلمون والرومان واليونانيّون، وبعد صراعاتٍ حادّةٍ مع نظريّاتهم

المخالفة لظاهر النصوص المقدّسـة، خصوصًا تلـك المتعلّقة بعلم الفلك كمـا حصل مع غاليليو وكوبرنيكوس وغيرهما؛ كانت نتيجتها الأخيرة خلع القداسة عن الكنيسة ومقدّساتها، والهجوم الفكريّ على تعاليمها ونصوص كتابها، والّـتي أدّت في النهاية إلى ضعفها وهوانهـا لصالح المؤلّهة العقليّين أتباع العلم الإنسـانيّ، ومن أبرز هٰذه المحـاولات محاولة **إدوارد جيبون** في كتابه (اضمحلال الإمبراطوريّة الرومانيّة وسقوطها)، إذ تعرّض فيه إلى أصل المسـيحيّة وكيفيّة نشـوئها وقيمة تعاليمها، وكان له الأثر البالغ في تضعضع الموقف الكنسيّ وقيمته عند الناس(*).

أمام هٰـذا الواقع، أصبحت الطريـق أمام الشـكّاكين المادّيين معبّدةً، فصبّوا جـام أفكارهم على نقد كلٍّ من المعرفة العقليّـة والمعرفة النقليّة عن الوحي، وهٰذا ما تمّ تتويجه بكلّ من أعمال **بيير شـارون** [Academic Skepticism in Seventeenth-Century French Philosophy, The Charronian Legacy 1601–1662, 2014] الّذي يعدّ مؤسّـس مدرسـة الشكّ في القرن السـابع عشر، وقد تجلّى دوره المناهض للكنيسـة في كتابه (فن الحكمة) الّذي هاجم فيه المسـيحيّة بكلّ مبادئها. **وأعمال ديفيد هيوم** خصوصًـا آخرها (محاوراتٌ في الدين الطبيعيّ) الّذي نقد فيه كلًّا من الوحي والمعرفة العقليّة بالوجود الإلٰهيّ، وأعمال **ديديرو** خصوصًا دائرة المعارف الّتي جمع فيها بالتعاون مع مفكّرين آخرين كلّ الآراء المناقضة والمخالفة للكنيسـة، وسـعى إلى تحويل الناس إلى المادّيّة والعلوم البشريّة عبر نقده للنظم الاجتماعيّة والاقتصاديّة والتربويّة والتعليميّة الّتي خلفتها الكنيسة.

(*) راجـع: Atheism andDeism Revalued, Heterodox Religious Identities in Britain, 1650-1800By Wayne Hudson, Diego Lucci, p 229. كما يمكن الرجوع إليه لملاحظة أحوال باقي الشخصيّات المذكورة.

الدفاع عن الدين باختراع المثاليّة

لقد أدّى انتشار هٰذه المحاولات التشكيكيّة الماديّة المفرطة إلى أن يذهب بعض المتديّنين إلى اتّجاهٍ مقلـــوبٍ، فبدل أن يقوموا بالدفاع من خلال إعادة التأسيس للمعرفة العقليّة، وحلّ المشكلات المعرفيّة، ذهبوا بعيدًا في ضرب مطلق المعرفة العقلية والحسّــيّة الماديّة معًا، فرفضـــوا واقعيّة العالم بوصفه عالمًا ماديًّا؛ وذٰلك رغبةً في تصحيح الإيمان الدينيّ، فتمّ تأســيس ما عرف بالمثاليّة(*) على يدي جورج باركلي، وزادت الأزمة المعرفيّة حول قيمة المعرفة العقليّة الّتي حاول مجموعةٌ من العقليّين ـ كما ســتأتي الإشـــارة ـ الحفاظ عليها، ســـواءٌ على الطريقة الكاثوليكيّة أو على الطريقة الأرسطيّة الرشديّة، أو على الطريقة الديكارتيّة.

بيد أنّ التشكيك كان أنجح؛ **لأنّه أسهل**، فاستمرّ في الانتشار أكثر فأكثر حتّى تمّ تتويجه على يدي إيمانويل كانط الّذي سعى إلى إنقاذ الإيمان والأخلاق ومهاجمة العقليّين والمتديّنين الطقوسـيّين معًا، فســطّر مبادئه الشكّيّة في المعرفة الإنســانيّة، ونقد أدلّة الوجود الإلٰهيّ الّتي ضمّنها في كتابه بأسلوبٍ مؤثّرٍ وجذّابٍ، ممّا جعله قبلة الماديّين الّذين رفعوا من شــأنه وشـــأن هيوم؛ لما قدّمه هٰذان الرجلان من خدمةٍ جليلةٍ لمذهب الشـــكّ الماديّ الّذي انتصر اجتماعيًّا وسياســيًّا في النهاية على الاتّجاهات الأخرى كالمذهب الكلاميّ على

(*) يبـــدو لي أنّه تمّ التمهيد تاريخيًّا لاختراع المثالّية من خلال اتجاهين: الأوّل هو الأفكار الصوفيّة المتطرّفة حول الواقع والكون، إذ اعتبرت كلّ ما خلا الله وهمًا وسرابًا. والثاني المشــكّكون في المعرفة الحسّــيّة من أصحاب الشـــكّ المتطرّف الّذين وُجدوا في عصر الانحطاط للحضارة اليونانيّة وانقلاب الأكاديميّة الأفلاطونيّة إلى أكاديميّةٍ للشكّ. فكلٌّ من هٰذين الاتّجاهين ـ مع وجود الدافع الشديد لنصرة الدين أمام التشكيكات الّتي مارســها الماديّون حول أصل الدين وأصالة نصوصه ـ أدّيا إلى الهروب إلى الأمام من خلال القبول بالتشــكيك المطلق واعتبار كلّ شيءٍ في العقل ومن العقل، وأنّ الله هو الفاعل في هٰذا العقل. [راجع كتاب (محاورات باركلي) وكتاب (نقد العقل المحض لكانط)].

الطريقة الكاثوليكيّة، والمذهب الشكّيّ الأخباريّ أو الصوفيّ البروتستانتيّ، والمذهب العقليّ الخالص عند المؤلّهة اللادينيّين مثل **ماتيو تندال، وإيرل شافستبري، وباروخ اسبينوزا**، وأصحاب النزعة التوفيقيّة كما هو عند **لايبنتز وكريستيان فولف**.

لقد لعبت كلّ هٰذه الأحداث (وغيرها ممّا لم أشر إليه بداعي الاختصار)، بنحوٍ متشابكٍ في تمهيد الطريق أمام صعود المادّيّة والإلحاد وتطوّرهما. وفي المقابل عملت المادّيّة بدورها على الاستفادة من كل ذٰلك لبسط أفكارها ونشرها والسيطرة أكثر على المجتمع البشريّ؛ إذ سعى أنصارها إلى تدعيم موقفهم التشكيكيّ من المعرفة العقليّة الخالصة، وموقفهم المنكر للمعرفة النقليّة الدينيّة، **مستفيدين من الشكّاكين المتديّنين في نقد العقل، ومن العقليّين المؤلّهة في نقد الدين**، وبذلوا قصارى جهدهم للتحفيز على استبدال كلّ ذٰلك بالمعرفة التجريبيّة لتأسيس العلوم الإنسانيّة الوضعيّة والطبيعيّة ـ الّتي أزكاها وأكمل مسيرتها العقليّون المؤلّهون، بعد أن تمّ نقلها من العالم الإسلاميّ ـ ثمّ عملوا بجدٍّ على إيجاد البدائل الفكريّة والعمليّة على كلّ الصعد. وهٰكذا، بدأت مرحلةٌ جديدةٌ من الفكر في الأرض الأوربّيّة سعى المادّيّون فيها إلى تقديم منظومةٍ متكاملةٍ وشاملةٍ متمثّلةٍ **بالمنهج المعرفيّ الحسّيّ** المتطرّف، **والأخلاق النفعيّة**، لتكون أساسًا سلوكيًّا وتشريعيًّا، **والرؤية الليبراليّة** في الاجتماع والسياسة، **والنظرة المادّيّة الذرّيّة التركيبيّة** في دراسة الطبيعة والكون والإنسان. تبعها فيما بعد محاولاتٌ لتأسيس نظامٍ اقتصاديٍّ تأرجح بين الاشتراكيّة والرأسماليّة قبل أن تنتصر الأخيرة لاحقًا. وخلال كلّ ذٰلك سعى المادّيّون إلى تغيير نظم التعليم والتربية بالنحو المتوافق ومبادئهم، حتّى تحقّق لهم ذٰلك في العقود الأولى من القرن العشرين من خلال تأسيس منظمة اليونسكو.

تلخيص العوامل الّتي أدّت إلى ازدهار المادّيّة

ومحصّلة كلّ ما مرّ، يتبيّن أنّ العوامل الّتي كانت وراء تطوّر المادّيّة والإلحاد وازدهارهما، تنقسم إلى قسمين:

الأوّل: عوامل أوجدها أعداء المنظومة المادّيّة أنفسهم

وتتلخّص في ثلاثةٍ:

أوّلًا: الأداء المعرفيّ والسلوكيّ للاتّجاه الكلاميّ الكاثوليكيّ الّذي تلبّس بزيّ العقل والفلسفة الأرسطيّة المختلطة بالأفلاطونيّة والأفلوطينيّة، واقتصر من الفلسفة على ما يخدم توجّهاته وحرّم ما ينافيها.

ثانيًا: الأداء المعرفيّ والسلوكيّ للاتّجاهين الأخباريّ والصوفيّ، فيما عرف بالمذهب البروتستانتيّ، الّذي كان من المتصدّرين لترويج المنهج الشكّيّ في المعرفة العقليّة.

ثالثًا: الأداء المعرفيّ للمؤلّهة المنكرين للوحي، الّذي قام بهدم القيمة المعرفيّة لمصادر الوحي، واعتبار العقل مستقلًّا وسيلةً لبناء النظام العقديّ والسلوكيّ، وتنظيم الحياة البشريّة الفرديّة والاجتماعيّة والسياسيّة، ولٰكن من دون بيان أيّ منهجٍ واضحٍ ومنضبطٍ لكيفيّة عمل هٰذا العقل، بحيث يضمن استقامته بوصفه بديلًا حقيقيًّا، ويحميه من الانهيار أمام حملة التشكيك الّتي مارسها المادّيّون. بل بقيت الدعوة إلى العقل والاستقلال العقليّ غائمةً لا يفهم منها إلّا الاستقلاليّة الفكريّة عن النصوص الدينيّة والتقاليد والأعراف الاجتماعيّة، ممّا مهّد الطريق لانتحال الانتماء إلى العقل لاحقًا من قبل الملحدين والمادّيّين أنفسهم.

الثاني: عوامل أوجدها الماديّون أنفسهم

وتتلخّص أيضًا في ثلاثة أمورٍ:

أوّلًا: التأسيس النظريّ التدريجيّ لمنظومةٍ ماديّةٍ شاملةٍ في المنهج والفلسفة والسلوك الفرديّ والاجتماعيّ والسياسيّ والاقتصاديّ، وهٰذا ما تحقّق بنحوٍ جليٍّ رغم الانتكاسات الّتي منيت بها واستطاعت إمّا تداركها أو إخفاءها.

ثانيًا: تنمية العلوم النظريّة التجريبيّة على خلفيّةٍ معرفيّةٍ شكّاكيّةٍ وتجريبيّةٍ متطرّفةٍ، وفلسفيّةٍ ماديّةٍ، وهٰذا ما مكّنهم من وضع النظريّات الماديّة حول الإنسان والكون في لباسٍ علميٍّ تجريبيٍّ، ومن ثمّ تقديم العلم والعقل في مواجهة الدين.

ثالثًا: السيطرة على مقاليد التعليم والاقتصاد وإغراق المجتمعات البشريّة بالهموم والطموحات الماديّة الّتي أنهكت عامّة الناس، وحصرت توجّهاتهم وتطلّعاتهم بتحقيق ضرورات المعيشة أو رفاهيّتها، وكرّست جعل العلم وسيلةً لأجل ذٰلك.

تلخيص الأهداف، آليّات الإنجاز، ووسائل الترويج

بدايةً لا بدّ من أن نضع في الحسبان أنّ عمل الماديّين للسيطرة على مقاليد الاجتماع والسياسة والتعليم والاقتصاد، هو الّذي قادهم ـ في ظلّ ضعف خصومهم ـ إلى تحقيق الانتصار العمليّ والتحكم بمقاليد الأمور وسيرها خلال القرن المنصرم، وقد تمّ ذٰلك على مراحل، وبداعي تحقيق ثلاث مهمّاتٍ. وحتّى نفهم الوسائل الّتي اعتمدوها؛ لا بدّ من أن نقوم بالتوسّع قليلًا في الكشف عمّا أضمر سابقًا، وذٰلك بالإشارة إلى هٰذه المهمّات والأهداف

الّتي وضعهـــا المادّيّون أمامهم، ورأوا أنّ انتصارهم يتمّ من خلالها، ويتوقّف نجاحهم على تحقيقها. وهٰذه المهمّات هي:

المهمّة الأولى: وتقضي بالتخلّص من الســيطرة السياســيّة والاجتماعيّة والعلميّة للإلٰهيّين عمومًا والدينيّين بشــكلٍ خاصٍّ، ســواءٌ الكاثوليكيّون أو البروتستانت، وذٰلك بشكلٍ كامل من خلال خطوتين:

الأولى: هدم الأســس المعرفيّة والعقليّة للكنيسة الكاثوليكيّة والإلٰهيّين عمومًا، وذٰلك من خلال التشــكيك بالمعرفة العقليّــة، وبالتالي اعتبار ما يسمىّ بالفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا بحوثًا فاقدةً للقيمة العلميّة، وذٰلك على يدي **بيير شارون وديفيد هيوم وجماعة فيينا** لاحقًا، وقد صرّح اللاحق منهم بأنّه متممٌّ لعمل السابق. وقد استفادوا كثيرًا - كما سبقت الإشارة - في عملهم هٰذا من الأعمال الّتي قدّمها الشكّاكون المتديّنون من قبيل **مونتاني وباسكال وبرونــو وجون لوك وباركلي وإيمانويل كانط**. بل إنّ الشــكاكين المتديّنين قد أنجزوا من هٰذه المهمة أكثر ممّا أنجزها المادّيّون؛ ولذٰلك تمّ اعتبار هٰذه المهمّة بحكم المنجزة والمنتهية منذ محاولــة إيمانويل كانط، وتمّ تكريس العقلانيّة بوصفها مظهرًا من مظاهر المادّيّة.

والثانية: نقد منقولات الوحي والدين وكسر الحصانة والهيبة الّتي تتمتّع بها نصوصه وتعاليمه، وتصويره بمظهرٍ بشريٍّ محضٍ في نشوئه وتطوّره، وملاحقة كلّ ما يمكن اعتباره ســلبيًّا ومشينًا في مبادئه أو أحكامه أو ممارسات أتباعه. وهٰذا مــا تجلّى أيضًا في كتابــات الّذين ذكرتهم ســابقًا، مضافًا إلى كتابات **ديديــرو وجيبون**. وقد استفاد هؤلاء كثيرًا وبشكلٍ عميقٍ ممّا قام به الإلٰهيّون الّذين أنشــؤوا ما يســمّى بالدين الطبيعيّ ورفضوا الوحي الإلٰهيّ. إلّا أنّ عمق الارتباط بين عامّة الناس والمصادر الدينيّة لم يكن قابلًا للكســـر والإزالة

بســـهولةٍ؛ ولذٰلك كان لا بدّ من اللجوء إلى دراسة الدين بوصفه حالةً بشريّةً، وجعل هٰذه الدراسة جزءًا من الدراســـات الاجتماعيّة والنفسيّة أو ما يسمّى بالإنثروبولوجيا، فكانت النتيجة تفريغ الدين من أيّ قيمةٍ إلٰهيّةٍ وجعله مجرّد تجلّياتٍ غـــير موضوعيّةٍ للأحوال الداخليّـــة والخارجيّة الّتي تعترض النفس البشـريّة، وذٰلك بعد قيام المنظّرين بدراسة الآثار والوثائق والقبائل البدائيّة والحالات الدينيّة عبر التاريخ وتفســيرها، ثمّ عمـــل المقارنات والمقابلات لإدراك التشابهات والاختلافات بين الأديان؛ تمهيدًا لاستخلاص تفسيراتٍ كلّيّةٍ وشموليّةٍ تخدم الرؤية المادّيّة للعالم والحياة.

وقد اســتمرّ العمل على إنجــاز هٰذه المهمّة خلال القرنين التاســع عشر والعشرين وإلى الآن(*)، وكانت الرؤى والنظريّات والتفسيرات الّتي خرج بها المنظّرون مصدر استفادةٍ كبيرةٍ من قبل الملحدين الجدد(**).

المهمّة الثانيـــة: تقضي بإيجاد البديل عن المنظومـــة الدينيّة المنهارة. وقد ســبق المادّيّين قيامُ المؤلّهة اللادينيّين بمحاولة تأســيس هٰذا البديل، حيث عملوا على إخراج الأخلاق الفاضلة من كنف الأساس الدينيّ وإرجاعها إلى حضن العقل، وعملوا على إيجاد عقـــدٍ اجتماعيٍّ جديدٍ يرعى الحرّيّة الدينيّة والسياسيّة. بيد أنّهم كانوا مجرّد حلقةٍ فاصلةٍ قصيرةٍ مهّدت عن غير قصدٍ نحو تربّع المادّيّة على عرش التغيير، منطلقين من منهجهم التشـــكيكيّ في المعرفة العقليّة، فرسموا لأنفسهم خريطةً شاملةً تمثّلت بما يلي:

(*) أشـــهر المنظّرين في هذا الحقل هـــم: Gustave Le Bon Robert, Ranulph Marett, Ernst Cassirer, Edward Burnett Tylor, Mircea Eliade, Karl Marx, Sigmund Freud, Émile Durkheim, Max Weber.

(**) من قبيل ميشـــال أونفري في كتابه (نفي اللاهوت)، وريتشـــارد دوكينز في كتابه (وهم الإلٰه)، وسام هريس في كتابه (رسالةٌ إلى الأمّة المسيحيّة)، ودانيال دنت في كتابه (كسر التعويذة)، وغيرهم.

أوّلًا: ترويج المنهـج التجريبيّ المتطرّف ليكون منهجًـا معرفيًّا وحيدًا، مستفيدين من خدمات الشكّاكين الدينيّين؛ وذٰلك ليكون بديلًا عن المنهج العقـليّ والمنهج النقليّ والمنهج الصـوفيّ، وبالتالي اعتبار العلـوم الطبيعيّة والإنسـانيّة الوضعيّة مصدرًا وحيدًا للمعرفـة العلميّة؛ وذٰلك بعد أن نالت هٰذه العلوم مجدها وشهرتها على يدي المؤلّهين، أو من ليس منخرطًا أصلًا في حلبة الصراع حول الدين والألوهيّة؛ وذٰلك لتكون بديلًا عن الكتب المقدّسة وكتابات الآباء والرهبان.

ثانيًا: اعتناق الليبرالية منهجًا سياسـيًّا واجتماعيًّا مستفيدين ممّا قدمه **جون لوك في رسـالة التسـامح وغيرها**؛ وذٰلك لتكون بديـلًا عن المنظومة الدينيّة الاستبداديّة الحاكمة على مقاليد الحياة السياسيّة والاجتماعيّة.

ثالثًا: إعادة إحياء مذهب اللذّة ليكون منهجًا أخلاقيًّا تشريعيًّا تحت اسـم «النفعيّة»، وذٰلك على يدي **جرمي بنثام وجون سـتيوارت مل**؛ وذٰلك ليكون بديلًا عن الرؤية المسيحيّة للغايات السلوكيّة والأخلاقيّة الّتي كانت حاكمةً على الأعراف الاجتماعيّة والقوانين التشريعيّة.

رابعًا: تأسـيس الرأسـماليّة بصفتها نظامًـا اقتصاديًّا بعـد تغلّبه على الاشتراكيّة؛ وذٰلك لتوجيه الأنظار نحو الاهتمام بالتملّك والتجارة وتحصيل الرفاهية في العيش، بعد أن كانت الرؤية المسـيحيّة تزدري العمل الدنيويّ، وتوجِّه النفوس نحو الاقتصار على الغايات الدينيّة والأخرويّة.

خامسًـا: تكريس النظرة إلى العلماء والمتخصّصـين في العلوم الطبيعيّة ليكونـوا مرجعيّاتٍ حصريّةً لعامّة الناس في أخـذ المعرفة، وليكونوا رموزًا تملك الاحترام والتبجيـل العامّ والأهليّة والجـدارة كي تكون قدوةً؛ حتّى

يكونوا بديلًا عن الآباء والقدّيسين والرهبان وسائر الشخصيّات الدينيّة الّتي تحظى بالقداسة والاحترام لدى عامّة الناس.

سادسًا وأخيرًا: ابتداع الانتماء القوميّ والوطنيّ ليكون علقةً ورابطةً اجتماعيّةً ونفسيّةً، بحيث يصير بديلًا عن الرابطة الدينيّة والانتماء الدينيّ والمذهبيّ.

المهمة الثالثة: ترويج وترسيخ كلّ ذٰلك - أي ترويج بطلان المنظومة الدينيّة وفسادها - ونجاح وحسن المنظومة المادّيّة بلباس العقل والعلم والأخلاق الإنسانية، وذٰلك بنشرها وتقريبها من نفوس الناس وتوفير البدائل النفسيّة الّتي يحتاجها عامّة الناس؛ لتكون عوضًا عن مثيلاتها الّتي كانت توفّر لها المنظومة الدينيّة - وهي القدوة - معنى الحياة وقيمتها، وذٰلك تمهيدًا لإخراج المنظومة الدينيّة برمّتها من المجتمع الإنساني بكلّه، وليس فقط الإخراج السياسيّ والعلميّ والتشريعيّ والاقتصاديّ، بل والاجتماعيّ والفرديّ لتصير الحالة التلقائيّة الطبيعيّة عند الفرد بأن يكون مادّيًا. فبعد إعلان انحلال الإمبراطوريّة الرومانية المقدّسة في منتصف العقد الأوّل من القرن التاسع عشر، وبالتالي إخراج المنظومة اللاهوتيّة رسميًّا من الواقع السياسيّ والعلميّ والتشريعيّ والاقتصاديّ، **بقي أمام المادّيّين مهمة إخراجها من المجتمع برمّته، إلا بالقدر الّذي يكون وجودها مفيدًا ونافعًا**، وهٰذا ما توقف تحققه على امتلاك السيطرة على القنوات الّتي يتمّ من خلالها الوصول إلى أذهانهم ونفوسهم، وليس ذٰلك إلّا **التعليم والإعلام**.

آليّات الإنجاز

بما أنّ التعليم يرفد من العلم التجريبيّ العمليّ **والنظريّ** الّذي يجب أن يتمّ إظهار فضله وعظمته، وبما أنّ العلم التجريبيّ النظريّ بني على أسسٍ

معرفيّةٍ وفلسفيّةٍ خاصّةٍ تحتاج إلى ترويجٍ وترسيخٍ، فمن هنا وجد المادّيّون أنّ تحقيق المهمّة الثالثة في مواجهة المتديّنين، تحتاج منهم إلى أن يقوموا بالعمل على ثلاثة مستوياتٍ، الأوّل علميٌّ، والثاني تعليميٌّ، والثالث إعلاميٌّ.

أمّا على المستوى العلميّ فبأن لا يكتفوا بإظهار تعارض النظرة العلميّة إلى الكون مع النظرة الدينيّة - وهو أمرٌ تحقّق قبل انتعاش المادّيّة، ولعب دورًا في التمهيد لسلب الكتب الدينيّة موثوقيّتها، وهٰذا ما استفاد منه المادّيّون والإلٰهيّون اللادينيّون على حدٍّ سواءٍ - بل أن يقوموا أيضًا بعدّة أمورٍ أخرى أشدّ تأثيرًا وهي:

أوّلًا: أن يظهروا العلم الطبيعيّ **النظريّ** بمظهر الموافق والمؤيّد والداعم للرؤية المادّيّة، وهٰذا ما تحقّق من خلال دخول المادّيّين في الميادين العلميّة التنظيريّة بشكلٍ واسعٍ، وبنائهم لبحوثهم العلميّة ونظريّاتهم الناتجة عنها في علوم النفس والاجتماع والفيزياء النظريّة والبيولوجيا النظريّة، على خلفيةٍ مادّيّةٍ اختلط فيها ما هو علميٌّ تجريبيٌّ بحتٌ بما هو من نتائج النظرة الفلسفيّة المادّيّة، دون أن يكون عامّة الناس - بل حتّى المتخصّصين في العلوم التجريبيّة العملية - على درايةٍ بأيٍّ من ذٰلك.

وثانيًا: أن يكرّسوا النظرة المتدنّية إلى الفلسفة الأولى والميتافيزيقا واعتبارها فاقدةً للعلميّة، وهٰذا ما تحقّق بقوّةٍ على يدي جماعة فيينا والاتّجاه الوضعيّ عمومًا، بعد أن مهّد لهم الطريق كلٌّ من لوك وهيوم وكانط. ومن ثمّ تراهم عملوا ويعملون على ادّعاء قدرة العلوم التجريبيّة على التصدّي لحلّ كلّ المشكلات الّتي كانت تاريخيًّا تبحث من قبل الفلاسفة.

وثالثًا: أن يكرّسوا النظرة إلى علم المنطق على أنّه علمٌ صوريٌّ بحتٌ، لا يقود إلى تمييز الصواب من الخطإ، بل هو قابلٌ للاستعمال في كليهما، وهٰذا ما ساهم فيما بعد في ترميزه وجعل دوره مقصورًا على العلوم التطبيقيّة التقنيّة. أمّا ما يسمّى بالمنطق المضمونيّ أو البرهان المنطقيّ، فقد تمّ إقصاؤه بالكلّيّة بذريعة أنّه مبنيٌّ على مبادئ ميتافيزيقيّةٍ كفكرة الماهيّة والجوهر ووجود مبادئ عقليّةٍ أوّليّةٍ، وبما أنّ جميع هٰذه محلّ خلافٍ ونقدٍ، بدءًا من جون لوك مرورًا بديفيد هيوم وصولًا إلى إيمانويل كانط ولاحقًا حلقة فيينا وبرتراند راسل، فهٰذا يعني أنّه ليس منطقًا ولا يوجد شيءٌ اسمه منطقٌ مادّيٌّ ـ كما صرّح بذٰلك كانط وراسل ـ وإنّما منطقٌ صوريٌّ فقط، وهٰذا ما يعتقده كلّ الدارسين له بعد أن تمّت السيطرة على المستوى التعليميّ، وفيما يلي بيان ذٰلك(*).

أمّا على المستوى التعليميّ، فقد تمّ ذٰلك من خلال امتلاكهم السيطرة الرسميّة على المدارس والجامعات من خلال منظّمة اليونيسكو، فحدّدوا ما يدرس وما لا يدرس، ووضعوا المعالم العامّة للمراحل التعليميّة وأهدافها وغاياتها، وموادّها بالنحو المتوافق مع الرؤية المادّيّة، حتى أصبح التعليم وسيلةً نفعيّةً، ولعلّ نظرةً سريعةً على مناهج التعليم تكفي لإدراك ذٰلك.

(*) لم يعد هٰذا هو الرأي الوحيد السائد في الغرب، بل وبدءًا من أواخر القرن الماضي ومع مطلع القرن الحالي، بدأت واستمرّت محاولات التأسيس للمنطق اللاصوري إمّا تحت عنوان المنطق اللاصوريّ INFORMAL LOGIC، أو تحت عنوان: ART OF ARGUMENTATION أو تحت عنوان CRITICAL THINKING SKILLS أو تحت عنوان .THE LOGIC OF DAILY LIFE وقد عقدت المؤتمرات وأسّست المجلّات خلال العقدين الأخيرين فقط لأجل تطوير هٰذا الأمر على خلفيّة الاحساس الشديد والكبير بالحاجة إلى منطق يعطي المتعلّمين آليّاتٍ لفحص ما يعرض عليهم ويعطيهم أدوات بناء الأدلة الصحيحة والأفكار السليمة، ولٰكنّ العمل لا زال في بداياته، ويواجه صعوبات ومشكلات أهمّها في رأيي استمرار سيطرة المشهورات العصريّة الّتي بدأت من عند جون لوك وديفيد هيوم وكانط، واستمرار الأخطاء الّتي ارتكبها المنظّرون للمنطق الصوريّ الرياضيّ والرمزيّ؛ ولأجل ذلك لا زال أكبر التركيز في ذٰلك على ما يتعلّق بالمغالطات أو أنماط الاستنتاج، ولا زال الرجوع إلى التأسيس التاريخيّ والمضبوط لصناعة البرهان خجولًا جدًّا سواءٌ فيما يتعلّق بأرسطو أو شرّاحه أو المطوّرين والمكمّلين لمشروعه من أمثال الفارابيّ. ولتفصيل الكلام موضوعٌ آخر بإذن الله.

أمّا على المستوى الإعلاميّ، فرغم النجاح الّذي حقّقته المنظومة المادّيّة على المستوى التعليميّ بأن صارت مناهجها ورؤاها هي السائدة في كل أصقاع الأرض، إلّا أنّها كانت محتاجةً إلى ما هو أزيد من ذٰلك، وهو السيطرة على المستوى الإعلاميّ، والوصول إلى الشريحة الأكبر من الناس.

وسائل الترويج: العلم الشعبيّ

ومن هنا، عمدوا إلى تأسيس فروعٍ جامعيّةٍ لما سموه بالعلم الشعبيّ (popular science) وتفرغ العديد من المتخصّصين للعمل على تنزيل الخطاب العلميّ لأفهام عامّة الناس، واختراع السبل التوضيحيّة الّتي تقرب المادّة العلميّة إلى المستوى الّذي يمكن أن يدركه الإنسان العاديّ، فألّفت الكتب الكثيرة في شتّى المجالات العلميّة، وتمّ العمل على نشرها وترويجها. لا يحتاج المرء إلى بحثٍ كثيرٍ كي يرى أنّ جملةً من رموز الملحدين والمادّيّين من المتخصّصين في بعض المجالات العلميّة، كانوا ولا زالوا من المتصدّين لتحقيق هٰذه المهمّة، أمثال ريتشارد دوكينز، ولورانس ستراوس، وستيفن هوكينغ، وغيرهم الكثير.

ومن الغريب المثير للعجب، أنّ المتخصّصين سواءٌ كانوا من الملحدين أو غيرهم، تراهم جميعًا يقرّون أنّ تنزيل الخطاب إلى فهم عامّة الناس يقود إلى إعطاء نظرةٍ خاطئةٍ ومشوّهةٍ عن الحقائق العلميّة، وأنّه لا يمكن تفادي ذٰلك، ومع ذٰلك فإنّ منفعة هٰذا التنزيل والتذليل للمطالب العلميّة وهو الطريق الوحيد لربط الناس بالعلوم وجعلهم يلجؤون فيها إلى المتخصّصين بها. كما أنّهم يقبلون فكرة استغلال العلوم والمعرفة لمصالح نفعيّةٍ وغير أخلاقيّةٍ، بل يشتكون من ذٰلك خصوصًا في ما يتعلّق بعلم النفس الشعبيّ [راجع خمسون خرافةً في علم النفس: المقدّمة]. وفي المقابل لا يقبلون على الإطلاق

فكرة أن يكون الدين في خطابه لعامّة الناس قد استعمل الأسلوب نفسه في التواصل مع عامّة الناس الّذين تفرض قابليّتهم المحدودة على الفهم وعلى التأثّر أن تتمّ مخاطبتهم على قدر عقولهم، وبالتالي كانت الحكمة تقتضي بالضرورة الاقتصار على التلميح والتقريب مع التركيز على الجانب الأهمّ بحسب حالهم، وهو الالتزام العمليّ بالسلوكيّات الخلقيّة بالأسلوب الّذي يفهمونه ويؤثّر فيهم بحسب اختلاف مراتبهم. كما أنّهم يرفضون أن تكون الأديان قد تعرّضت للاستغلال والتحريف من قبل البشر كما هو الحال في سائر المجالات العلميّة والعمليّة، حيث تتدخّل الأهواء البشريّة لتقولب الصواب على شاكلة المرغوب(*).

وسائل الترويج: الفنّ والسينما

وكيفما كان، فمضافًا إلى تأسيس أقسامٍ في الجامعات تعنى بصياغة العلوم بأساليب وحدودٍ مفهومةٍ لعامّة الناس، تمّ تأسيس جمعيّاتٍ وأقسامٍ في الجامعات تعنى بكتابة القصص المسمّاة بالخيال العلميّ، والّتي تقوم بإبراز المدى الإبداعيّ والجميل الّذي يطمح إليه العلماء والمتخصّصون ويعنى بزيادة ارتباط عامّة الناس بالعلم التجريبيّ ومتخصّصيه، ونتيجةً لذٰلك، كثيرًا ما صار يختلط على القارئ ما هو حقيقيٌّ بما هو محالٌ نتيجة هٰذه القصص، خصوصًا عندما يتمّ تحويل القصص إلى أفلامٍ سينمائيّةٍ ومسلسلاتٍ تلفازيّةٍ.

ومضافًا إلى هٰذا وذاك، كثيرًا ما تمّ صناعة أفلامٍ وثائقيّةٍ باحترافٍ عالٍ

(*) راجع المقال التالي ليكشف لك كيف كان ما يسمّى بالعلم الشعبّي مصدرًا مضلّلاً ووسيلةً جماهيريّةً.
Problems with Popular Science
; By John F. McGowanHome URL: http://www.jmcgowan.com/popular.pdf

حــول التاريخ المتعلّق بالديــن أو بالنهضة الّتي حدثـــت في أوربّا، مروّجين من خلال ذٰلك للأفكار المادّيّة وما يخدمهـــا وما يجعل لها الموثوقيّة العليا في نفوسهم. هٰذا مضافًا إلى الأفلام السينمائيّة الكثيرة الّتي كرّست لترويج الرؤى المادّيّة في العقيدة والسلوك، ووجدت لها الجماهير الغفيرة والمتابعين الكثر في شتّى أنحاء العالم بكلّ لغاتهم.

وسائل الترويج: إيجاد القدوة

هٰذا كلّه بالنســبة إلى ما يتعلّــق بإيصال خطابهم بنحــوٍ مؤثّرٍ إلى عامّة الناس، أمّا بالنســبة إلى إيجاد القدوة، فلم يعجزهــم الأمر؛ إذ عمدوا إلى إخراج مجموعةٍ مــن المتخصّصين في العلوم المختلفة من المادّيّين والملحدين من الأجواء الأكاديميّة التخصّصيّة، وإبرازهم لعامّة الناس من خلال أفلامٍ وثائقيّةٍ ومقابلاتٍ تلفازيّةٍ ومهرجاناتٍ ولقاءاتٍ ومحاضراتٍ، يقومون خلال كلّ ذٰلك بتوجيه الناس وإيجاد العلقة العاطفيّة والنفسيّة معهم، بحيث يصير هٰؤلاء قدوةً موجّهةً بديلةً عن القساوسة والرهبان أو ما يسمّى برجال الدين؛ كي يســدّوا بذٰلك فراغًا يحتاج إلى أن يملأ في نفوس عامّة الناس. وهٰذا بدوره جعل فكــرة المعارضة والتنافي بين الدين والعلم تطفو على الســطح، وكأنّها مســلّمةٌ من المســلّمات الّتي فرغ عن النزاع حولها. وقد انضمّ إلى كلّ ذٰلك الاســتفادة من التطوّر الحاصل على مستوى وســائل التواصل والاتّصال، إذ أصبح إيصال الأفكار ونشرها إلى كلّ العالم ســهلًا يسيرًا، وأصبح التأثير على النفوس يأخذ مداه الواسع إلى داخل البيوت والغرف دون أن يحتاج المرء إلى الخروج من بيته. هٰذا باختصارٍ ما يتعلّق بالآليات الّتي اعتمدها المادّيّون في حركتهم بدءًا من القرن السابع عشر وإلى الآن.

تجلّيات النجاح المادّيّ في الحياة الفرديّة والاجتماعيّة

لا ينظـــر المرء اليوم إلى الواقع الّذي نعيشـــه إلّا ويرى مقدار النجاح الّذي حقّقته المنظومة المادّيّة على كلّ الصعد، سواءٌ في العالم الّذي ازدهرت فيه أو في مجتمعاتنا؛ إذ إنّ جميع ما تكلّمنا عنه من عناصر تتشكّل منها هٰذه المنظومة، نجده شائعًا سائدًا في بلادنا وبين ظهرانينا من التعليم إلى الاقتصاد إلى السياسة إلى الاجتماع وإلى الإعلام. ومن الطبيعيّ أن يكون شـــكل الحياة الاجتماعيّة والفرديّة المبنيّة على أســـس المنظومة المادّيّة، مختلفًا تمامًا عمّا تقتضيه الحياة المبنيّة على أســـاسٍ غير مادّيٍّ. ولأجل ذٰلك كانت لسيطرة المادّيّة نتائج عصيبةٌ وخطيرةٌ على المجتمع، وعلى غايات الأفراد واهتماماتهم وعلى تحديد ما له قيمةٌ وليس له قيمةٌ، وبالتالي على مسار الحياة الفكريّ والعمليّ بشكلٍ كاملٍ.

وكيفما كان، وبالرجوع إلى ملاحظـــة النتائج الّتي خلّفها نجاح المنظومة المادّيّة في المجتمعات، نلاحظ ما يلي:

أوّلًا: نلاحظ من خـــلال التتبّع لحال البشر عمومًـــا في مجتمعاتنا أنّه ـ ونتيجةً لســـيطرة النظام الرأســـماليّ بقيمه وقوانينه سيطرةً تامّةً على مفاصل الحياة الاقتصاديّـــة للدول والأفراد ـ أصبح الطابع العامّ لســـلوكهم يتأرجح بين: الانهماك الكلّيّ في الســـعي إلى زيادة الثروة أو تحقيق الشهرة والجاه أو نيل الســـلطة، أو الانهماك الكلّيّ في السعي إلى تأمين الرفاهية والتسلية بالحصول على كلّ ما هو جديـــدٌ من الصناعات المتطوّرة المختلفـــة، أو الانهماك الكلّيّ في تأمين المســـتلزمات الضروريّة لكرامة العيش الّتي تثقل كاهل الطبقتين الفقيرة والوســـطى اللتين تضمّان القســـم الأغلب من الناس. أو الانهماك الكلّيّ في ممارســـة اللعب واللهو في الرياضات الّتي تحوّلت إلى ســـلعٍ يتاجر بها وبلاعبيها ومشجّعيها أصحاب رؤوس الأموال.

ونتيجةً لهٰذا الانهماك والاستغراق المبنيّ على تأسيسٍ نظريٍّ مسيطرٍ، وليس مجرّد حالةٍ عابرةٍ، أصبح العلم والتعليم مجرّد أدواتٍ لذٰلك، بل لم يعد الدين في أغلب الأحيان إلّا وسيلةً يتبعها أغلب المتديّنين لتأمين تلك الأهداف، بحيث لا تجد العلم أو الله حاضرًا في الغالب إلّا لأجل ذٰلك. وهو ما دأبت الأدبيّات الدينيّة على تسميته بالغفلة.

وقد أدّى ذٰلك بشكلٍ مباشرٍ إلى تعويم الدين، وخواء النفوس، وهشاشة البنية المعرفيّة والعقديّة والأخلاقيّة عند الغالبيّة من الناس، وبالتالي لم يعد الارتباط بالدين في أذهان الناس ونفوسهم قائمًا على أسسٍ متينةٍ وموضوعيّةٍ، بل تحوّل ليصير مجرّد تقاليد وطقوسٍ وأعرافٍ لا ينجذب الإنسان إليها إلّا تحت سلطان العاطفة والأنس، أو بداعي المصلحة الماديّة الّتي فرضتها المنظومة الرأسماليّة. وهٰذا بدوره جعل دين الناس هشًّا قابلًا للتفريغ من مضمونه وسريع التأثّر بالنقد والتشكيك؛ تمهيدًا لإبداله بالرؤية الماديّة للحياة لا أقل على المستوى العمليّ والسلوكيّ، بحيث لا يعود الله والقيم العلميّة والأخلاقيّة حاضرةً في طموحات وهموم الإنسان إلّا نزرًا وبنحوٍ خجولٍ ومقصورٍ على أفرادٍ محدودين أو جماعاتٍ صغيرةٍ قليلةٍ.

وقد كان هٰذا الأمر بحدّ ذاته تمهيدًا فعّالًا للهجوم النظريّ على الدين والارتباط بالإلٰه وتغييبه من النفوس والعقول، بعد أن تمّ تغييبه من الواقع العمليّ والمعيشيّ إلّا لأغراضٍ نفعيّةٍ ضيّقةٍ.

ثانيًا: إذا ما لاحظنا تأثير كلٍّ من الرؤيتين الليبراليّة والنفعيّة المسيطرتين على التعليم والسياسة والإعلام، نجد أنّهما كانتا منشأً لصيرورة مجموعةٍ من

الأفكار مشــهوراتٍ عصريّةً، وهٰذا ما عنى طغيان النزعة الاستقلاليّة للفرد الإنســانيّ بنحوٍ مفرطٍ، واختزال الشرّ والفســاد والرذيلة في حدود الإضرار بالغير، بحيث مهما كنت تفعــل ومهما كانت اختياراتك فالمهمّ أنّك لا تضرّ مباشرةً بالآخرين إضرارًا نفسيًّا أو جسديًّا فقط؛ وفيما عدا ذٰلك فليس من حقّ أحدٍ أن يملي عليك ما تكوّنه ومــا تفعله إلّا في حدود القانون الوضعيّ المدنيّ؛ وبالتالي تمّت شرْعنة الانســياق التلقائيّ وراء الشهوات والرغبات، وترويج مثيراتها ومحفّزاتها دون أن يكون هناك أيّ اعتبارٍ للأضرار الأخلاقيّة والمعرفيّة إلّا في الحدود المخلّة بالقانون والموجبة للهرج والمرج. والأمر عينه يقال بالنسبة إلى العديد من الرؤى المتعلّقة بآليّة الوصول إلى السلطة وتحديد من يحكم الناس، والمتعلّقة بدور الرجل والمرأة والشباب في الأسرة والمجتمع والسياســة، إذ تمّ عزل الوظائف والأدوار عن مضامينها وأهدافها وغاياتها ومقوّمات نجاحها، وتركيز النظر على الاعتبارات الشكليّة والظاهريّة.

ثمّ، ونتيجةً لتســويق كلّ هٰذه الأفكار من خلال البرامج والمسلســلات والأفلام،أصبحت هٰذه الأفكار والرؤى مشــهوراتٍ راســخةً يشنّع على من يخالفهــا أو ينتقدها، وهٰذا ما أدّى بدوره إلى حصول الاصطدام بين التعاليم والأهداف الدينيّة من جهةٍ والمشهورات المعاصرة من جهةٍ أخرى، بل أدّى إلى اعتبار الأخيرة حقًّا وصوابًا بالنسبة إلى عصرنا استنادًا إلى الرؤية الاجتماعيّة الأخلاقيّة النســبيّة، وبدأت محاكمة التعاليم الدينيّة وفقًا لمشهورات العصر الّــتي صارت مخالفة الدين لها تخلّفًا ورجعيّةً، وهٰذا ما أدّى في نهاية الأمر إلى لجوء العديد من المتديّنين أو المنظّرين في المســائل الدينيّة إلى تحويل وتبديل المعايير الدينية لتصير متوافقةً معها، بما فيها من إفراطٍ وتفريطٍ بدل العمل على تهذيبها وتنقيتها منهما.

ومع اجتياح هٰذه الأفكار لكلّ طبقات المجتمع، امتلك الكثير من عامّة الناس الجرأة على تقييم التعاليم السلوكيّة العقليّة والشرعيّة من منظار مقبولات الرؤى المعاصرة ومشهوراتها، بما فيها من إفراطٍ وتفريطٍ، فنشأت حالات التشنيع والاستقباح لكثيرٍ من الأحكام والرؤى الّتي يقود إليها العقل أو يهدي إليها الشرع، وبالتالي شيئًا فشيئًا صارت القضايا العقليّة العمليّة والقضايا الشرعيّة موضوعات جدلٍ ونقاشٍ واسعٍ بين عامّة الناس، وهٰذا ما أدّى إلى انتهاك الحرمة وكسر الهيبة الّتي كانت تتمتّع بها، تمهيدًا إلى عزلها وإلغائها من ساحة الحياة أو تحويل الدين إلى مجرّد ثقافةٍ متوائمةٍ مع الواقع المعاصر المنحوت على قياس الآمال والطموحات الّتي ترمي إليها المنظومة المادّيّة.

ثالثًا: نتيجةً للنجاح الباهر في العلوم التجريبيّة والتطبيقيّة ودورها في تأمين الحاجات المادّيّة البشريّة، ونتيجةً للسيطرة الرسميّة على مقاليد التعليم ومراكز البحوث العلميّة، تمّ تكريس النظرة إلى العلوم المعتمدة رسميًّا على أنّها وحدها الّتي تملك الموثوقيّة، وبالتالي تمّ رفع شعار العقلانيّة العلميّة بوصفها صفةً مميّزةً لمنهج هٰذه العلوم، في قبال ما ليس علمًا بل مجرّد جهدٍ إنسانيٍّ مبذولٍ تاريخيًّا ولا موضوعيّة له، وجعلوا كلًّا من الفلسفة الأولى (الميتافيزيقا) والفلسفة العمليّة والتعاليم الدينيّة بحوثًا من هٰذا النوع. وقد أصبحت هٰذه النظرة إلى العلوم مكرّسةً في كلّ الأبواق الإعلاميّة بدءًا من المدرسة وصولًا إلى المذياع والتلفاز، ثمّ الإنترنيت، وأصبح المتخصّصون في هٰذه العلوم وحدهم الّذين يملكون أهليّة الوصف بالعلماء، وصار إطلاق اللفظ ينصرف إليهم كما أنّ مصطلح العلم ينصرف إلى العلوم التجريبيّة. وإذ أصبح المتخصّصون في العلوم الأكاديميّة يملكون هٰذه الخصّيصة والمكانة في

نفوس عامّة الناس كما أرادها القائمون على سياسة المجتمع ثقافيًّا وتعليميًّا، لم يكن أمام الناس إلّا اللجوء إليهم في كلّ مناحي الحياة، وبالأخص فيما يتعلّق بهمومهم اليوميّة وسلوكيّاتهم العاديّة في المجتمع والأسرة وعلى الصعيد الفرديّ، إذ يتمّ اللجوء إلى المتخصّصين لأخذ التعليمات والاستشارات والتوجيهات في كلّ الأمور السلوكيّة، سواءٌ فيما يتعلّق بعلم النفس أو علم الاجتماع، أو علم التربية، فضلًا عن القانون الوضعيّ المتعلّق بالمعاملات التجاريّة والصناعيّة وما شاكلها. ومن هنا، لم يكن هٰذا كلّه ليعني إلّا إخراج الدين عن أن يكون محلّ حاجةٍ في أيّ شأنٍ من شؤون الحياة الحقيقيّة الجادّة، فسقطت مرجعيّته على المستوى العمليّ عند كثيرين، إلّا فيما يتعلّق بالجانب العباديّ الّذي انحصر اهتمام أكثر الناس بالدين من خلاله فقط، وذٰلك لما لعبته العبادات من دور الملاذ والملجإ في حالات المحن والمصائب، وصارت وسيلةً مريحةً وغير مكلفةٍ، لمحاولة تحقيق الآمال المادّيّة من مالٍ وجاهٍ وصحّةٍ بدنيّةٍ وهلمّ جرًّا.

رابعًا: بعد أن حصل التطوّر الكبير على مستوى أدوات التواصل في العالم أجمع، وانكبّ الناس خاصّةً وعامّةً عليها، أصبح المجتمع بكلّ أطيافه في حالةٍ من التلقّي التلقائيّ لكلّ ما شيّدته وروّجته وتروّجه المنظومة المادّيّة من أفكارٍ ورؤًى؛ فزادت هشاشة النفوس وانغماسها أكثر وأكثر في الحياة المادّيّة، وأحاط بها ضعفها عن فهم الخلل الكامن في منظومتها، فانساق من انساق في الخفاء والعلن نحو الالتحاق بركبها نظريًّا وفكريًّا بعد الاكتساح العمليّ، وبقي كثيرون بل الأكثر محكومين بالانهماك في شؤون الحياة وهمومها، وهٰؤلاء كانوا بين قسمين أكبرهما أولٰئك الّذين تعاطوا بلا مبالاة مع كلّ

فكرٍ نظريٍّ ، ســـواءٌ كان مادّيًّا أو غير مادّيٍّ، وبقـــوا على ما اعتادوه وألفوه وأحبّوه بحكم التربية والعادة من خليطٍ بين المادّيّة والدين؛ وأصغرهما أولٰئك الّذين اعتنوا بقدر طاقتهم بالجانب النظريّ، وتشبّثوا بأديانهم وخاضوا غمار المواجهة المباشرة أو غير المباشرة مع المادّيّين والملحدين، فنشـــأت حالةٌ من الهياج والبلبلة الفكريّة والمعرفيّة، لا زالت أصداؤها تسمع إلى الآن، بل هي في طريقها نحو التجدّد والازدياد.

وفي المحصلـــة، يمكننا القول إنّ نجاح المنظومة المادّيّة قد كان متمثّلًا في تحقيق أمرين: الأوّل، حصد الأنصار المعتنقين لأفكارها والمنساقين وفقًا لها. والثاني: عزل أكثر الناس في كلّ المجتمعات عن أن يكونوا أصحاب دورٍ فاعلٍ في الحياة الفكريّة بعد أن أدّت النظم المادّيّة في الاقتصاد والتعليم والسياســـة والإعـــلام إلى إنهاكهم بضرورات كرامة العيش، أو إلهائهم بملهيات اللعب والمتعة الآنيّة. وهٰذا يعني أنّها قد استطاعت أن تعزل أكثر الناس عن دينهم، إمّا كلّيًّا وعلى المســـتويين النظريّ والعلميّ، وإمّا جزئيًّا وعلى المستوى العمليّ فقط. والنتيجة هي التمهيد شيئًا فشـــيئًا لصيرورة التديّن شيئًا من التاريخ، وفي أحسن الأحوال مجرّد عاداتٍ وتقاليد!

لقد اســـتطاعت المادّيّة أن تنجح إلى حدٍّ كبيرٍ في تحقيق ما تسعى إليه، إلّا أنّ الأمـــر لم يقف عند هٰذا الحدّ ولا بقي عنده، بل هناك مرحلةٌ أخرى لاحقةٌ يمكن تســـميتها بمرحلـــة إعادة التموضع، عمد فيهـــا المادّيّون إلى محاولة تدارك المشـــكلات الّتي قاد إليها التفريط والإفراط في مســـارات التطبيق لنظمهم، وجرى البحث عن محـــاولاتٍ من خارج الرؤية المادّيّة، يمكن من خلالها التخلّص من المشكلات الّتي يعاني منها المجتمع، ولٰكن

بقالبٍ عصريٍّ إمّا مع إشـارةٍ زهيدةٍ إلى المصـادر الّتي أخذت منها، أو إلى المصـادر التي بدأ طرحها فيها، بعد تغيير الأسـلوب وطرق العرض وإيهام التجديد والإبداع مـع جعلها متوافقةً مع الخطـوط العامّة للمادّيّة، كما حصل مع ما يسـمّى بالتنمية البشريّة الذهنيّة والعمليّـة والبرمجة اللغويّة العصبيّة؛ وإمّا بالإشارة الصريحة والأخذ المباشر والترويج لنظمٍ أخرى دينيّةٍ قديمةٍ، ولٰكنّها بعيدةٌ كلّ البعد عن الأديان الثلاثة الّتي يريدون عزلها عن السـيطرة الاجتماعيّة، وهٰذا ما حصل من خلال استقدام رياضتي اليوغا والتاي تشي وغيرهما، بل حصل ما هو أخطر من ذٰلك. وللكلام تتمّةٌ، وفي المقام تفاصيل كثيرةٌ لا يناسب المقام ذكرها.

الخاتمة

إنّ ما يلوّح له هٰذا المقال القصير موضوعٌ حيويٌّ وخطيرٌ، وكثير التفاصيل، وإنّ هناك ترابطًا وثيقًا بين سـوء الممارسـة الدينيّة والحكم الفاسد والإدارة الفاشـلة تحت اسم الإلٰه وشـعار الدين، وبين صعود نجم النقد والتشكيك الّذي سـيعمل على تقويض مشروعيّـة الحكم والإدارة الدينيّـة وصولًا إلى مسألة مشروعيّة الدين نفسـه. وهٰذا الارتباط يضاف إليه ارتباطٌ آخر بين الضعف المعرفيّ والمنطقيّ عند المتديّنين في بناء منظومتهم، وفي بنائهم لجيلٍ يتديّن عن تعقّلٍ ودرايةٍ لا عـن تقليدٍ وتبعيّةٍ، واختلال كيفيّة تأثيرهم على أتباعهم، وبين تمكن المادّيّين من اختراق مجتمعاتهم وضعضعة ثقة الجمهور برعاتهـم اللاهوتيّين. لقد تبيّن أنّ المادّيّـة هي بنت المنهج الحسّيّ المتطرّف، وبالخصوص ذٰلك الجانب المتعلّق بالتشـكيك بقدرة العقل وحدود معرفته

وموثوقيّة معاييره، كما تبيّن أنّ انتشار المادّيّة ونموّها وتربيتها كان في حضن الضعف والخلل المعرفيّ والفلسفيّ والسلوكيّ للمتديّنين، سواءً في بناء رؤاهم أو في ترويجها. وهٰذا يقود إلى نقطةٍ خطيرةٍ وبالغة الأهمّيّة، وهي مقدار ما ساهم ويساهم المتديّنون أنفسهم في دعم المادّيّة والإلحاد من خلال تبنّيهم للمنهج الشكّيّ بلباسٍ لاهوتيٍّ ودينيٍّ صوفيٍّ أو نصوصيٍّ. هٰذا وغيره من الأسئلة أترك مهمّة الإجابة عنها لفرصةٍ أخرى.

وبعد تبقى مهمّة دراسة مقدار سيطرة المنظومة المادّيّة بين ظهرانينا وأسبابها ومراحلها، فعسى أن يكون ذٰلك في فرصة أخرى.

قائمة المصادر

المصادر العربية

1. أبو العلاء المعريّ، رسالة الغفران، تحقيق عائشة عبد الرحمٰن، دار المعارف، 1977.
2. أرسطو طاليس، كتاب الخطابة، تحقيق عبد الرحمٰن بدوي، مطابع الرسالة 1980.
3. إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة غانم هنا، المنظّمة العربيّة للترجمة، 2013.
4. برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربيّة، مكتبة النهضة المصريّة، الطبعة الثانية، 1978.
5. برتراند راسل، حكمة الغرب، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت، ترجمة فؤاد زكريّا، الطبعة الأولى 1983.
6. بول هازار، أزمة الوعي الأوربّي، المنظّمة العربيّة للترجمة، ترجمة يوسف عاصي وبسام بركة، الطبعة الأولى، 2009.
7. توفيق الطويل، قصّة الصراع بين الدين والفلسفة، دار النهضة العربيّة، الطبعة الثالثة، 1979.
8. ج. بيوري، حرّيّة الفكر، تعريب محمّد عبد العزيز إسحاق، المركز القوميّ للترجمة، 2016.
9. جورج باركلي، المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، ترجمة يحي هويدي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1998.
10. جوزيف نسيم يوسف، تاريخ العصور الوسطى الأوربّيّة وحضارتها، دار النهضة العربيّة للطباعة والنشر، 1987.
11. جون جريبين، البحث عن قطّة شرودنجر، ترجمة: فطحل الله الشيخ، 2010.
12. جون ديوي، إعادة بناء الفلسفة، المركز القوميّ للترجمة، ترجمة: أحمد الأنصاريّ، الطبعة الأولى، 2010.

13. جوناثان ريلي سميث، الحملة الصليبيّة الأولى وفكرة الحروب الصليبيّة، ترجمة: محمد فتحي الشاعر، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1999.

14. درزويــل، تاريخ عصر النهضــة في أوربّا، ترجمة وتحقيق نــور الدين حاطوم، 1968.

15. ديفيد لندلي، مبدأ الريبة: أينشــتاين، هازينبرج، بور والصراع من أجل روح العلم، ترجمة: نجيب الحصادي، 2007.

16. ديفيد هيوم، تحقيقٌ في الذهن البشريّ، ترجمة: محمد محجوب، المنظّمة العربيّة للترجمة، 2010.

17. ريتشــارد دوكينز، صانع الســاعات الأعمى، ترجمة: مصطــفى إبراهيم فهمي، 2002.

18. ريتشارد دوكينز، وهم الإله، ترجمة: بسام البغدادي، 2009.

19. عادل ضاهر، الفلسفة والمسألة الدينيّة، دار نلسن، 2008.

20. غنار سكيربك، تاريخ الفكر الغربيّ من اليونان القديمة وحتّى القرن العشرين، المنظّمة العربيّة للترجمة، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، الطبعة الأولى، 2012.

21. محمد ناصر، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، مؤسّسة الدليل، 2017.

22. محمد ناصر، الفلسفة.. تأسيســها ـ تلويثها ـ تحريفها، نشر أكاديميّة الحكمة العقليّة، 2014.

23. نجيب إســطيفان، صراعات الكنيسة وسقوط القسطنطينيّة، التكوين للطباعة والنشر، 2011.

24. يوسف كرم، الفلســفة الأوربّيّة في العصر الوسيط، دار القلم، الطبعة الأولى، 1988.

25. يوسف كرم، الفلسفة الحديثة، دار المعارف، الطبعة الخامسة، 1986.

26. يوسف كرم، الفلسفة اليونانيّة، دار القلم، الطبعة الأولى، 1990.

المصادر الأجنبيّة

1. Cicero,On Academic Scepticism Marcus Tullius, Charles Brittain (translator), 2006.
2. George Novack,The Origins of Materialism, 1965.
3. Kathleen Freeman, Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, A Complete Translation of the Fragments in Diels, Fragmente der Vorsokratiker, 2003.
4. Lloyd P. Gerson, Brad, The Epicurus Reader: Selected Writings and Testimonia, 1994.
5. Neto, Jos R. Maia, Academic Skepticism in Seventeenth-Century French Philosophy, The Charronian Legacy 16011662, 2014.
6. - Richard H. Popkin,The History of scepticisim From Savonarola to Bayle, 2003.
7. -Robert Bucholz,Foundations of Western Civilization II, 2006.
8. - Wayne Hudson, Diego Lucci,Atheism and Deism Revalued, Heterodox Religious Identities in Britain, 16502014 ,1800-.

أبوابٌ

حوار مع العلّامة السيّد منير الخبّاز

أجرت مجلّة الدليل حوارًا مع الأستاذ العلّامة السيّد منير الخبّاز وهو من أساتذة البحث الخارج المعروفين في الحوزة العلميّة، ومتخصّصٌ في البحوث الكلاميّـــة والعقديّة، وكان محور الحوار يرتكز حـــول موضوع إثبات وجود الإله، ومســـألة الإلحاد وأســـبابها وطرق معالجتها، فكانـــت الأجوبة علميّةً ورصينةً وذات فائدةٍ كبيرةٍ، وفيما يلي نصّ الحوار:

ابتداءً نتقدّم إليكم بوافر الشـــكر والامتنـــان لقبولكم عناء إجراء هٰذا الحوار مع مجلّة الدليل.

سماحة السيّد لو ســـمحتم قدّموا لنا لمحةً عن حياتكم وسيرتكم العلميّة.

ولدت في عام 1965م في القطيف، وبعد أن درســـت في المدرســـة الرسميّة المرحلتين الابتدائيّة والمتوسّطة في القطيف ذهبت إلى النجف الأشرف، وكان عمري آنذاك ثلاث عشرة ســـنةً، وفي عام 1978م درست في النجف الأشرف

المقدّمات والسطوح العليا، وكان من أساتذتي في السطوح العليا المرحوم آية الله الشيخ مرتضى البروجرديّ، والعلّامة الحجّة السيّد حبيب حسينيان، ومن أساتذتي أيضًا العلّامة السيّد رضا المرعشيّ. عندما انهيت السطوح حضرت البحث الخارج لدى جمعٍ من العلماء منهم السيّد الخوئيّ والسيّد السبزواريّ والشيخ عليٌّ الغرويّ والشيخ بشيرٌ النجفيّ، ثمّ اقتصرت في الحضور في الأصول على السيّد السيستانيّ (دام ظلّه)، وفي الفقه على السيّد الخوئيّ (قدّس سرّه) مع السيّد السيستانيّ. وعندما جئت الى قمٍّ المقدّسة بعد رحيل السيّد الخوئيّ حضرت فترةً في بحث آية الله الشيخ الوحيد الخراسانيّ، ثمّ بحث آية الله الشيخ التبريزيّ، وبقيت مع الشيخ التبريزيّ اثنتي عشرة سنةً حتّى وفاته.

سماحة السيّد، كانت وما زالت مسألة وجود الخالق والإلٰه تأخذ حيّزًا كبيرًا في تأمّلات الفكر الإنسانيّ، ونجد أنّ الكثير من النصوص الشرعيّة تؤكّد أنّ معرفة الله - تعالى - وتوحيده والتعلّق به هو أمرٌ مركوزٌ في فطرة الإنسان، وربما يعبّر بعضها عنه بميثاق الفطرة، كيف يتسنّى لنا توظيف هٰذه النصوص في مسار التأمّلات العقليّة؟

إنّ معرفة الخالق ﷻ على أقسامٍ ثلاثةٍ: المعرفة الفطريّة والمعرفة العقليّة والمعرفة الفلسفيّة، أمّا المعرفة الفطريّة فهي عبارةٌ عن ما غرسه الله في قلب كلّ إنسان وفي وجدانه من الشعور بقوّةٍ خارقةٍ، والتعلّق بها في وقت الخوف والحرج والاضطرار، إذ يجد الإنسان ـ حتّى الملحد الّذي لا يؤمن بالله ـ أنّ في غريزته وعمق وجدانه تعلّقًا بقوّةٍ غيبيّةٍ خارقةٍ عندما تطرأ عليه عوامل الخوف، وهٰذا ما أشار إليه القرآن الكريم بقوله: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾، وقال تبارك وتعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا * فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا * لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ * ذٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

القسم الثاني هو المعرفة العقليّة، وهي عبارةٌ عن الوصول إلى الله ـ تبارك وتعالى ـ عبر الاستدلال العقليّ المبنيّ على مقدّماتٍ ونتيجةٍ، وقد أشار القرآن الكريم إلى هٰذا القسم من المعرفة في عدّة آياتٍ منها قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾، وهو إشارةٌ إلى استحالة وجود الإنسان من لا شيء، أو إيجاد الإنسان لنفسه المستلزم للدور. وقال تبارك وتعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾، وهي عبارةٌ عن دليلٍ إنّيٍّ يتشكّل بالاستدلال من الأثر على المؤثّر، وقال تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾ إشارةً إلى أنّ شرارة الحياة لا يمكن أن يصنعها الإنسان، وإنّما يصنعها من كان نبعًا ومصدرًا للحياة.

والقسم الثالث من المعرفة هو المعرفة الفلسفيّة، وهي المعرفة الّتي تحتاج إلى ربطٍ بين المنظومات الفكريّة المختلفة، فعندما يتأمّل الإنسان في منظوماتٍ فكريّةٍ متعدّدةٍ، ويقوم بالربط فيما بينها، ويصل إلى نتيجةٍ من خلال هٰذا الربط، فهٰذا نسمّيه بالمعرفة الفلسفيّة التأمّليّة، وقد أشار القرآن الكريم إلى هٰذا النوع من المعرفة في قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا * وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾ فعندما يلاحظ الذهن مفهوم الملك ومفهوم القدرة ومفهوم الحياة والموت، يرى أنّ الحياة والموت ـ أي اقتران الحياة بالموت واجتماع الحياة والموت في هٰذا العالم المادّيّ ـ دليلٌ على القدرة المسيطرة الجبروتيّة على أرجاء هٰذا الكون، وعندما يتأمّل في مفهوم القدرة الّتي من أجلى مصاديقها الحياة والموت، ينتقل منها إلى مفهوم الملك؛ فإنّ الملك الحقيقيّ هو ملك القدرة على السيطرة على الكون والقدرة من أجلى مصاديقها ومظاهرها، إنّه من يملك الحياة ومن يملك الموت؛ ولذٰلك نجد ارتباطًا بين هٰذه المنظومات وهٰذه المفردات يظهر بالتأمّل والتدبّر.

وعندما نلاحظ قوله تعالى: ﴿ أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ۝ أَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾ ﴿ أَفَرَأَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ۝ أَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ ﴿ أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ ۝ أَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ﴾ فإنّ قيام الذهن بتحليل هٰذه المفردات والربط فيما بينها يوصله إلى أنّ هناك جامعًا بين هٰذه المظاهر كلّها، وهو شرارة الحياة، ففي المادّة المنويّة شرارة الحياة، وفي الحرث والنبت شرارة الحياة، وفي الماء مصدرٌ ومنبعٌ للحياة، فالجامع بين هٰذه المظاهر الثلاثة هو نبع الحياة وشرارة الحياة؛ لذٰلك إنّما استشهد بها مع حقارتها بنظر الذهن البشريّ الساذج لأنّه يريد أن ينطلق من هٰذه المظاهر الثلاثة للاستدلال على أنّ هناك ماءً ونفسًا واحدًا وهو نفس الحياة لا يصدر إلّا من الحيّ القيّوم، كما في قوله تعالى: ﴿ اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ * لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ * لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾. فهناك أيضًا ربطٌ بين القيوميّة وبين قوله لا تأخذه سنةٌ ولا نومٌ، وهناك ربطٌ بين الوحدانيّة وقوله تعالى: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، وهناك ربطٌ ما بين هٰذين الأمرين وهما القيوميّة والوحدانيّة وبين الحياة، فإنّ الّذي يكون متّصفًا بالوحدانيّة والقيوميّة إنّما يكون حيًّا ومنبعًا للحياة، فهٰذه أقسام المعرفة الإلٰهيّة الّتي نستقيها من القرآن الكريم.

هناك شبهةٌ متداولةٌ عند الملحدين، وهي أنّ الإيمان بوجود خالقٍ للكون والإنسان كان في مرحلة قبل الاكتشافات العلميّة، حينما كان هناك فراغٌ علميٌّ، أمّا ونحن نعيش اليوم عصر التكنولوجيا والاكتشافات العلميّة فقد انتفت الحاجة إلى الإلٰه أو ما يسمّى بإلٰه الثغرات. كيف تجيبون عن هٰذه الشبهة؟

بيانه بذكر وجهين، الوجه الأوّل أنّ هناك فرقًا بين العلل الإعداديّة والعلل المفيضة، فالعلل الإعداديّة ما به الوجود، والعلل المفيضة ما منه الوجود،

مثلا إذا أراد الإنسان أن يمشي فإنّ تحقّق المشي منه يفتقر إلى قدرةٍ منبثّةٍ في عضلات جسمه، لٰكنّ هٰذه القدرة علّةٌ إعداديّةٌ لوجود المشي، فبها يتحقّق وجود المشي، لٰكنّ العلّة المفيضة ـ وهي ما منه الوجود ـ ليست هٰذه القدرة المبثوثة في العضلات، وإنّما هي الروح الّتي هي منبع الحياة، فالروح الّتي تبثّ الحياة في هٰذا الجسم هي بنفسها تبعث القدرة والإرادة بشكلٍ متجدّدٍ؛ ليتحقّق بهٰذين العاملين (القدرة والإرادة) تحقّق المشي خارجًا، فالروح ما منه الوجود، بينما القدرة ما به الوجود، وكذٰلك الإنسان إذا غرس البذرة في التربة وحفّها بالسماد وسقاها بالماء فتولّدت الشجرة المثمرة من تلك البذرة، فإنّ البذرة علّةٌ إعداديّةٌ، بمعنى ما بها الوجود، ولٰكنّ العلّة المفيضة وهي شرارة الحياة هي ما منه الوجود، فلا بدّ من التفريق الدقيق بين ما به الوجود وما منه الوجود، والعلّة الإعداديّة والعلّة المفيضة؛ ولذٰلك نقول عندما يكشف علم الفيزياء أنّ نظام هٰذا الكون والحركة الوجوديّة في هٰذا الكون تفتقر إلى القوى الأربع، القوّة النوويّة الشديدة، والقوّة النوويّة الضعيفة، والقوّة الكهرومغناطيسيّة، وقوّة الجاذبيّة، بحيث لولا هٰذه القوى الأربع الّتي تحكم مسيرة الكون لما ائتلفت أنظمته، ولما ثبتت قوانينه، ولٰكن اكتشاف علم الفيزياء لهٰذه القوى الأربع لا يعني لغويّة البحث عن الإلٰه الخالق؛ لأنّ هٰذه القوى الأربع هي عللٌ إعداديّةٌ ممّا به الوجود، ولٰكنّ ما منه الوجود وهو العلّة الأولى، والسبب الّذي ليس وراءه سببٌ لا يمكن أن يصل علم الفيزياء إلى نفيه؛ لذٰلك فاكتشاف أنّ هٰذا الكون يسير بأنظمةٍ علميّةٍ دقيقةٍ لا يغني عن الاعتقاد بأنّ وراء شرارة الكون قوّةً غيبيّةً فجّرت هٰذا الكون بالعلم والقدرة والحكمة، فإنّ تلك القوة هي ما منه الوجود بينما القوى الّتي تحكم هٰذا الكون هي ما به الوجود.

الوجـه الثاني أنّ هنـاك فرقًا بين دور الفلسـفة ودور العلم، فقيام هٰذه النظريّات الآليّـة الّتي قامت عليها فيزياء نيوتن وأنشـتاين ونظريّة فيزياء الكمّ الّتي تتحدّث عن الجسيمات تحت الذرّيّة الّتي لا تحكمها القوانين الآليّة الّتي توصّل إليها نيوتـن وأمثاله، والنظريّة البيولوجيّـة، وهي نظريّة تطوّر الأنواع ورجوع كلّ الكائنات الحيّة إلى سـلفٍ مشتركٍ (المعبّر عنها بالنظريّة الداروينيّة)، كلّ هٰذه النظريّات لا تجيب عن مسألة الخالق، بل مسألة وجود الخالق خارجةٌ عنها موضوعًا وتخصّصًا؛ لأنّ جميع هٰذه النظريّات تجيب عن سؤال كيف هو؟ وأمّا السؤال لم هو؟ فلا يمكن أن تجيب عنه هٰذه النظريّات العلميّة، فيمكـن للعالم الفيزيائيّ من حقل فيزيـاء الكمّ أن يتحدّث عن حركة الإلكترون حول نواة الذرّة، فهو بحديثه يجيب عن سـؤال كيف هو؟ أي كيـف هي الحركة. إلّا أن هٰذا يقع في جواب كيف هو؟ فعندما نتسـاءل كيـف حركة الوجود وكيـف انطلق الوجود من نقطة التفـرّد إلى نقطة هٰذا الوجود المنتظم بمجرّاته ونجومـه وذرّاته؟ فإنّ هٰذا هو موضوع العلوم الآليّة والفيزيائيّة والبيولوجيّة، ولٰكن عندما نطرح السـؤال لم هٰذا الوجود أي ما هـو مبدأ المبادئ وما هـو علّة العلل؟ نحن نعرف أنّ المـاء إذا بلغت درجة حرارته مئةً فإنّه يغلي وتتفرّق أجزاؤه نتيجة انتشار الحرارة بين أجزائه، لٰكن لـم هٰذا الوجود؟ لم وجدت النار وهي تحمـل في باطنها الحرارة؟ لم وجد الماء بهٰذا النحـو الّذي يقبل تفرّق أجزائه إذا بلغت درجـة حرارته مئةً؟ عندما نقف عند هٰذا السـؤال لم هٰذا الوجود؟ فإنّنا نسـأل عن تأثير مبدإ المبادئ وعلّـة العلل، وهٰذا سـؤالٌ لا يجيب عنه إلّا علم الفلسـفة، وليس العلم التجريـبيّ الطبيعيّ، من ذٰلك نعرف أنّ ما عبّر عنه دوكنز في (وهم الإلٰه) من أنّ الله عزّ وجلّ هـو إلٰه الثغرات، إنّما هو كلمـةٌ خطابيّةٌ ومغالطةٌ واضحةٌ؛ لأنّ البحث عن الإلٰه أجنبيٌّ عن البحث عن تفسير كيفيّة الوجود، فالبحث عن

الإلٰه بحثٌ عمّا منه الوجود، والبحث عن تفسير مسيرة الوجود بحثٌ عمّا به الوجود، والبحث عن مبدإ المبادئ بحثٌ يقع في جواب لم الوجود؟ والبحث عن العلاقات الّتي تحكم مسيرة الكون هو بحث عن كيفيّة الوجود، فلا ربط لأحد البحثين بالآخر، وحيث يؤمن الإنسان بعقله الفطريّ بمبدإ السببيّة، وأنّ جميع الأسباب لا بدّ أن ترجع إلى سببٍ سببيّته ذاتيّةٌ له بحيث لا يحتاج إلى سببٍ آخر، فهٰذا الإيمان فطريٌّ يتكفّل بتفسير حقيقة الإلٰه ولا يغني عنه أيّ اكتشافٍ أو تفسيرٍ علميٍّ آخر.

العالم بأسره يتّجه نحو المنهج الحسّيّ، وتعدّ المعطيات الحسّيّة هي الحقائق المطلقة، يا ترى ما هي قيمة هٰذا المنهج بمقارنته مع المنهج العقليّ في الوصول إلى الحقائق الكونيّة؟

لقد ظهرت المدرسة الوضعيّة في القرن التاسع عشر وفي الربع الأوّل من القرن العشرين، حيث اجتمع ثمانيةٌ من علماء الغرب في فيينا وأصدروا بيانًا سمّوه الفهم العلميّ للعالم، وقرّروا من خلال البيان أنّ العالم إنّما تحكمه القوانين العلميّة والطبيعيّة، فلا حاجة فيه إلى فرضيّة الخالق، وتطوّر هٰذا المنطق إلى قاعدةٍ، وهي أنّ كلّ نظريّةٍ لا يمكن إثبات مضمونها فهي قضيّةٌ لا معنى لها، والمقصود بذٰلك أنّ كلّ ما لا يمكن إثبات صحّة مضمونه بالدليل التجريبيّ الحسّيّ فهي قضيّةٌ لا معنى لها؛ ولذٰلك ما يطرحه الفلاسفة من أنّ لكلّ جوهرٍ وجودًا وراء أعراضه ـ فالتفّاحة لها أعراضٌ كاللون والطعم والرائحة، ولها جوهرٌ وراء هٰذه الأعراض ـ هٰذه القضيّة لا معنى لها؛ إذ لا يمكن إثباتها بالمعطيات الحسّيّة، وهٰكذا حال سائر القضايا الفلسفيّة، وبما أنّ وجود الخالق من القضايا الّتي لا يمكن إثباتها بالمعطيات الحسّيّة، فهي من القضايا الّتي لا معنى لها عندهم، واستدلّوا بأنّه لو أنكرنا وجود الخالق فإنّ الكون سيسير

على كلّ حالٍ طبق أنظمةٍ وقوانين، ســواءٌ فرضنا خالقًا لها أم لم نفرض، وهٰذه الأطروحة هي الإرث الّذي بــني عليه قانون المعرفة في العصر الحديث، وهٰذه نقطةٌ جوهريّةٌ بين المدرسة الوضعيّة والمدرسة الفلسفيّة؛ إذ يمكن المناقشة في هٰذه القاعدة، بأن يقال: ما هو المقصود بأنّ للقضية معنًى؟ يوجد احتمالان.

الاحتمال الأوّل: أنّ الميزان في كــون القضيّة ذات معنًى أن تكون قضيّةً حسّيّةً، فقضيّة نزول المطر في الشــتاء قضيّةٌ ذات معنًى؛ لأنّه يمكن إثبات صدقها بالمعطيات الحسّيّة. فإن كان مقصود المدرسة الوضعيّة من هٰذه القاعدة هو هٰذا، فلا يمكن إثبات القوى الأربع الّتي تحكم الكون وهي القوّة النوويّة الشــديدة والقوّة النوويّة الضعيفة والقوّة الكهرومغناطسيّة وقوّة الجاذبيّة؛ لأنّنا لا نرى لها معطًى حسّيًّا.

الاحتمــال الثاني: أن يكون الميزان هو وجود أثــرٍ حسّيٍّ للقضيّة، وإن لم تكن نفســها ذات معطًى حسّيٍّ كالجاذبيّة مثلًا؛ فلذٰلك نعدّ وجود الجاذبيّة قضيّةً صادقةً؛ لأنّ لها أثرًا حسّــيًّا، فإن كان مقصود المدرســة الوضعيّة هو هٰــذا، إذن فقضيّة الله خالق الكون مصداقٌ لهٰــذه الضابطة؛ لأنّها وإن لم يكن لها مضمونٌ حسّيٌّ لٰكنّ لها آثارًا حسّــيّةً، ومن أجل توضيح ذٰلك نرجع إلى البرهــان الرياضيّ المعبّر عنه بدليل حســاب الاحتمالات ونتحدّث عنه باختصــارٍ، مثلًا إذا نظرنا إلى عوامل الحيــاة في كوكب الأرض، فإنّ الحياة عليهــا لم توجد صدفةً واعتباطًا، بل توجــد عوامل لولا وجودها لما تحقّقت الحيــاة على الأرض، ومن هٰــذه العوامل حجم الأرض، فإنّــه لو زاد لمنعتنا الجاذبيّــة من الحركة، ولو نقص لما ثبتت الأشــياء على الأرض بل تبعثرت في الهواء، ومنها الغلاف الجــويّ المحيط بالأرض الّذي مقداره 800 كيلومتر، فلو كان أكثر لما كان للإنسان أن يتحرّر منه، ولو كان أقلّ لتعرّضنا إلى خطر النيازك، ومنها المسافة بين الأرض والشــمس، إذ لا يمكننا أن نعيش على

أرضٍ بلا شمسٍ، لٰكنّ المسافة بيننا وبين الشمس محدودةٌ برقمٍ معيّنٍ، وهو 39 مليون ميلٍ، فلو كانت المسافة أقلّ لاحترق كلّ شيءٍ، ولو كانت أكثر لتجمّد كلّ شيءٍ، ومنها نسبة الأوكسجين في الغلاف الجوّيّ، إذ يشكّل 21 بالمئة منه، والنيتروجين الّذي يشكّل 78 بالمئة، ولو قلّت النسبة لما أمكننا التنفّس، ولو زادت لاحترقت الموادّ القابلة للاشتعال، ومنها نسبة الماء والتراب، إذ لو زادت أو نقصت لأثّر ذٰلك على الحياة على الأرض، فمن مجموع هٰذه الأمور نتساءل: من الّذي وضع الأمور بهٰذه الدقّة؟ ومن الّذي وضع هٰذه النسب الدقيقة الّتي لولاها لماتت الحياة على الأرض؟ وهل يمكن أن يحدث هٰذا صدفةً؟ وهل يمكن عقلًا اجتماع هٰذه العوامل والأمور صدفةً هٰكذا من دون سببٍ وبلا قوّةٍ حكيمةٍ؟ هٰذا حال نظامٍ واحدٍ وهو الأرض، فكيف بحال الكون بمجموع مجرّاته وذرّاته؟! فعندما نلاحظ خريطة الكون كلّه نرى أنّ في كلّ ذرّةٍ منه عالمًا مؤسّسًا على نظامٍ دقيقٍ، فالشمس تحكمها قوانين، والنبات يحكمه قوانين، والذرّة تحكمها قوانين، وما تحت الذرّة من البروتون والنيترون والإلكترون تحكمها قوانين؛ لذٰلك فاحتمال حصول هٰذا الكون عن صدفةٍ احتمال واحدٍ بالمليار، وهٰذا الاحتمال ليس له قيمةٌ رياضيّةٌ، وبعبارةٍ أخرى كلّما ضربنا هٰذا الاحتمال فيما هو أعلى منه، سوف تتراكم الاحتمالات حتّى نصل إلى حدّ اليقين الرياضيّ بوجود قوّةٍ حكيمةٍ، وهٰذا يعني أنّ قضيّة (الله خالقٌ) ذات آثارٍ حسّيّةٍ يمكن إثباتها بدليل حساب الاحتمالات، والنتيجة أنّ المدرسة الوضعيّة تؤمن بأنّ القضيّة ما لم تكن حسّيّةً لا قيمة لها، وفي المقابل تقول القاعدة الفلسفيّة إنّه لا يمكن للتجربة الحسّيّة أن تثبت قانونًا واحدًا ما لم تستند إلى مبادئ عقليّةٍ، فهٰذا الكون يقوم على مجموعةٍ من القوانين الذكيّة، وهٰذه القوانين نكتشفها بالتجربة، إلّا أنّ التجربة لا يمكن أن تكشف لنا هٰذه القوانين الذكيّة إلّا بأربعة مبادئ عقليّةٍ، وهي العلّيّة والحتميّة والسنخيّة والحاجة الذاتيّة، ومن أجل توضيح هٰذه الفكرة نضرب مثالًا فنقول:

من القوانين الذكيّة الموجودة في هٰذا الكون أنّ كلّ ماءٍ تبلغ درجة حرارته مئةً يغلي في الظروف العاديّة، وقد اكتشف البشر هٰذا القانون بالتجربة مع أنّهم لم يقيمــوا التجربة على كلّ ماءٍ، وإنّما أقاموها على مليون عيّنةٍ من الماء أو أكثر، فكيف وصلوا إلى هٰذه القاعدة الكلّيّة؟

إنّ الوصول لهٰذا القانون الكلّيّ اعتمد على أربعة مبادئ:

المبدأ الأوّل: السببيّة، وقد ذكر بعض علماء الغرب أنّه لا يؤمن بهٰذا المبدإ، وإنّما يؤمن بأنّ لكلّ أثرٍ مؤثّرًا، ومن الواضح أنّ هٰذا لا يغيّر من المعنى شــيئًا، ســواءٌ قلنا لكلّ مسبّبٍ سببٌ أو لكلّ أثرٍ مؤثّرٌ، فالمعنى واحدٌ وهو أنّ الشيء لا يمكن أن يولد من لا شيء؛ لذٰلك لا بدّ للغليان من ســببٍ وهو وصول درجة الحرارة إلى مئةٍ، ومن غير الإيمان بمبدإ السببيّة لا يمكن الوصول إلى السبب الكلّيّ.

كمــا أنّ من يــدّعي أنّ العلاقة بين الحوادث في الكــون هي مجرّد علاقة التقــارن، فمثلًا حركة اليد تقترن بها حركة المفتاح، ويقترن بحركة المفتاح انفتاح الباب من دون أن يكون بين هٰذه الحركات الثلاث ســببيّةٌ ومسبّبيّةٌ، فلو قلنا بهٰذا لما تمكّنّا بأيّ تجربةٍ ذات معطياتٍ حسّــيّةٍ أن نكتشف قانونًا، ما لم نؤمن بمبدإ السببيّة في مرتبةٍ سابقةٍ.

المبــدأ الثاني: الحتميّة، فلو كان هٰذا القانون المبنيّ على العلّيّة غير حتميٍّ، بمعنى أنّه قد يصيب تارةً ويخطئ أخرى بشــكلٍ عشوائيٍّ، لما أمكننا أن نؤمن بأيّ قانونٍ كلّيٍّ، فلا بدّ أن نؤمن أنّ العلّيّة علّيّةٌ حتميّةٌ لا تختلف ولا تتخلّف.

المبدأ الثالث: الســنخيّة، أي لا بدّ من وجود تناسبٍ بين العلّة والمعلول،

بمعـــنى أنّ المعلول هو وجودٌ نازلٌ من رحم العلّـــة ومن صميم وجودها، ولا يمكن أن يخــرج شيءٌ من رحم شيءٍ ومن صميم وجوده من دون تناســبٍ بينهما، فلولا الإيمان بالسنخيّة لما استطعنا أن نستنتج القوانين الكلّيّة أيضًا. وبعبارة أخرى: الســنخيّة هي الحيثيّة المصحّحة لصــدور المعلول من هٰذا الموجود دون ذٰلك الموجود.

وهٰذا الاحتمال لا يمكن نفيه ما لم نؤمن بالسنخيّة؛ إذ إنّ الغليان مسانخٌ للحــرارة لا لحركة الرياح، ولا للإشــارات الكهربائيّة بأيّ جهازٍ آخر؛ لأنّ الغليان من سنخ الحرارة، فقلنا إنّه معلولٌ لها.

المبدأ الرابع: حاجة المعلول إلى العلّة حاجةً ذاتيّةً، وليســت مجرّد حاجةٍ حدوثيّةٍ، فمثلًا ضــوء المصباح له علّةٌ وهي القوة الكهربائيّة، ولو انفصلت هٰــذه القوّة آنًا لانتــفى الضوء، وكذا علاقة الضوء بالشــمس، وكذا علاقة أيّ مســبّبٍ بســببه، فإنّها علاقة فيضٍ ومددٍ، ولا بدّ أن يبقى فيض العلّة متواصــلًا كي لا ينقضي المعلول، وإلّا لا يتصوّر بقاءٌ للمعلول دون بقاء مدد العلّــة؛ لذٰلك لا يتصوّر أن يتولّد الغليان عند بلوغ درجة حرارة الماء مئةً ما لم يكن لبلوغ درجة الحرارة نبعٌ من المدد والفيض الّذي يوجد هٰذه الظاهرة. فالنتيجة أنّنا لا بدّ أن نرتكز على أنّ للقضايا معنًى وراء المعطيات الحســيّة، ومنها قضيّة خالقيّة الله عزّ وجلّ للكون.

سماحة السيّد هل الأدلّة العقليّة على إثبات وجود الإلٰه والخالق كلّها على مســتوًى واحدٍ من حيث القيمة المعرفيّة، أو هناك تفاضلٌ بينها؟ بمعنًى آخــر هل هناك دليلٌ عقليٌّ على إثبات واجب الوجود أقوى من دليلٍ عقليٍّ آخر بحيث يحصل للإنسان من خلاله اليقين الثابت غير المتزلزل؟

أهمّ الأدلّة على وجود الخالق:

الأوّل: برهان الاختراع، وهو يعتمد على مقدّمةٍ حسّـيّةٍ، إذ إنّ المشهود بالوجـدان أنّ كلّ شيءٍ في عالم المادّة يخرج من القـوّة إلى الفعل، ومقدّمةٍ عقليّـةٍ وهي أنّه لمّا كان الشيء لا يعقل أن يخرج نفسـه فلا بدّ من سـببٍ خـارجيٍّ نقله من القوّة إلى الفعل، وهٰذا السـبب إمّا موجودٌ بالقوّة فيحتاج إلى سـببٍ آخر، أو ينتهي إلى سببٍ بالفعل من كلّ الجهات، ولمّا كان الفرض الأوّل يستلزم التسلسل، فيتعيّن الفرض الثاني وهو انتهاء الأسباب إلى سببٍ بالفعل من كلّ الجهات.

الثـاني: برهان الإمكان وهو ما يعتمد على التسـليم بأصل الواقعيّة، وأنّ هنـاك موجودًا ما، ونفس ذواتنا تدرك ذٰلك الواقع، ويتألّف هٰذا البرهان من مقدّمتين عقليّتين:

المقدمـة الأولى: أنّ هٰذا الموجود المفترض مـردّدٌ عقلًا بين كونه واجب الوجـود، أي أنّ الوجود عين ذاته، أو ممكن الوجـود، أي أنّ الوجود عارضٌ على ذاتـه، فهو مؤلّفٌ من ذاتٍ ووجودٍ، ممّا يعني أنّ عروض الوجود على هٰذه الذات يستبطن أنّها في نفسها خاليةٌ عنه، ومتساوية النسبة إلى طرفي الوجود والعدم.

المقدّمـة الثانية: أنّ هٰذا الموجـود إن كان واجبًا فقد ثبت المطلوب، وإن كان ممكن الوجود لزم أنّه محتاجٌ في اتّصافـه بالوجود إلى الغير؛ لأنّ الوصف العـارض على الشيء يحتاج الشيء لاتّصافه به إلى غيره، فإن كان ذٰلك الغير واجب الوجود ـ أي أنّ وجوده ذاتيٌّ له ـ فهو المطلوب، وإن كان ممكن الوجود احتاج إلى غيره، وما لم ينته إلى واجب الوجود لزم التسلسل المحال.

الثالث: برهان النظم الّذي يعتمد على عنصرين:

عنصر السببيّة: فلكلّ حادثٍ وعنصرٍ فعلٌ محكمٌ، والمراد به أنّ هناك عناصر وقوانين ومادّةً وهيئةً، فتطويع القوانين لتطوير المادّة إلى هيئاتٍ متعدّدةٍ يترتّب عليه الأثر، وهو الفعل المحكم، وهو بذاته يدلّ على قوّةٍ قادرةٍ عالمةٍ.

مقارنةٌ: اذا قمنا بالمقارنة بين البراهين الثلاثة وجدنا أنّ أقواها من الناحية العقليّة هو برهان الإمكان، ولٰكنّ أقربها للذهنيّة الرياضيّة الفيزيائيّة الحديثة هو برهان النظم؛ ولذٰلك ركّز جمعٌ من الأعلام على برهان النظم كالسيّد الشهيد الصدر في مقدّمة الفتاوى الواضحة، ويمكن لنا صياغة هٰذا البرهان بأسلوبٍ ينسجم مع الذهنيّة الرياضيّة، ونقول: إنّ كون برهان النظم برهانًا منتجًا يعتمد بشكلٍ رئيسٍ على دليل حساب الاحتمالات، وهو يتألّف من خطواتٍ، الأولى جمع الظواهر، والثانية المقارنة بين الفرضيّات، والثالثة التناسب العكسيّ، بمعنى أنّه كلّما تضاءلت درجة احتمال الفرضيّة الثانية تصاعدت درجة احتمال الفرضيّة الأولى، فإذا افترضنا أنّ الفرضيّة الثانية ضئيلةٌ بحيث تكون نسبة تحقّقها واحدًا بالمئة، فإنّ احتمال الفرضيّة الأولى يصل إلى تسعةٍ وتسعين بالمئة، فهل يمكن تطبيق دليل حساب الاحتمالات؟ وكيف نطبّق دليل حساب الاحتمالات على الظواهر الكونيّة لإثبات الوجود الإلٰهيّ؟ وهنا زاويتان، الزاوية الأولى مميّزات الكون، إنّ كوننا الّذي نعيش فيه يتميّز بثلاث صفاتٍ، الأولى أنّه قابلٌ للفهم، وهٰذا ما تحدّث عنه أينشتاين عندما قال: إنّ أكثر الأمور استعصاءً على الفهم أنّ الكون قابلٌ للفهم، إنّ كونًا فوضويًّا لا يمكن إدراك أحداثه ولا التنبّؤ بمساره هو النتيجة البدهيّة للانفجار الكونيّ الأعظم، فالنظام والقابليّة للفهم والتوقّع الّذي تظهره جاذبيّة نيوتن مبهرٌ ومعجزةٌ لا يمكن توقّعه من سيناريو بداية الكون،

والصفة الثانيــة أنّ الكون قابلٌ للفهم الرياضيّ بالذات، وهٰذا ما تحدّث عنه بول ديوز حيث قال: ليس الكون قابلًا للفهم فحســب، بل هو قابلٌ للفهم الرياضيّ أيضًا، بمعنى أنّ بإمكاننا أن نتوصّل إلى قوانين بحســاباتٍ رياضيّةٍ قائمــةٍ في أذهاننا، ومع ذٰلك نرى أنّ هٰذه الحســابات والمعادلات الرياضيّة تتطابق مع واقع الكون؛ ولذٰلك توصل أينشــتاين إلى نظريّة النسبيّة العامّة عبر معادلاتٍ رياضيّةٍ رأى أنّها تتناســب مع حقيقة الكون، ممّا يؤكّد فهم الكون فهمًا رياضيًّا. الصفة الثالثة: التوافق بين العقل البشريّ والكون كما ذكر «بنروز» (Roger Penrose) حيث يقول: أنا لا أســتطيع أن أقتنع أنّ هٰذه النظريّات الرائعة نشأت بشــكلٍ تلقائيٍّ، فالأنسب جدًّا أنّه لا يمكن نسبتها إلى التلقائيّة، إذن لا بدّ أن يكون هناك عقلٌ شديد الذكاء ربط بين الفيزياء والرياضيّات وهو الّذي مكّننا من فهم العالم فهمًا رياضيًّا حتّى صار انضباط الكون رياضيًّا من بدهيّات العلم الأوّليّة.

والحاصل أنّ الكون يتميّز بأنّه قابلٌ لفهمٍ رياضيٍّ دقيقٍ يكشف عن توافقٍ بين عقولنا وواقع الكون، وهٰذا التوافق يؤدّي إلى أن نكتشف أنّ وراء تصميم الكون وخلقه وجودًا عاقلًا. الزاوية الثانية تطبيق دليل حساب الاحتمالات على الكون، وهنا نرجع إلى كتاب (ستّة أرقامٍ فقط) لمارتين ريتس حيث ذكر أنّ هناك ســتّة ثوابت رياضيّةٍ مضبوطةٍ بدقّــةٍ عاليةٍ، ترتبط بصفاتٍ كونيّةٍ فيزيائيّةٍ هي المسؤولة عن نشأة هٰذا الكون واستمرار الحياة فيه. الثابت الأوّل ما يتعلّق بالتمدّد، والثابت الثاني ما يتعلّق بنشأة المجرّات، والثالث ما يتعلّق بقوّة الجاذبيّة، والرابع مــا يتعلّق بالطاقة الصادرة من النجوم، والخامس ما يتعلّق بنسبة الروابط الكهربائيّة إلى قوّة الجاذبيّة، والسادس ما يتعلّق بنسبة بنية الكون الفراغيّة.

وبما أنّ للكون ســتّة ثوابت رياضيّةٍ لها حدودٌ دقيقةٌ لا تزيد ولا تنقص

فهل حصلت جميع هٰذه الثوابت بهٰذه الأرقام الرياضيّة الدقيقة صدفةً؟ عندما نعرض ذٰلك على دليل حساب الاحتمالات نقول يوجد عندنا احتمالاتٌ، إمّا أن تكون هٰذه الظواهر قد نشأت عن وجودٍ عاقلٍ، وإمّا أن تكون قد نشأت صدفةً، بمعنى أنّ وجود كلّ ظاهرةٍ صدفةٌ، وكونها بهٰذه النسب الرياضيّة الدقيقة صدفةٌ، واجتماعها في كونٍ واحدٍ صدفةٌ، والتناسق فيما بينها في العمل صدفةٌ، ومن الواضح أنّ هٰذا الاحتمال لا قيمة له، فعندما نقارن احتمال أن يكون وجود هٰذه الثوابت صدفةً بالنحو الّذي ذكرناه، مع احتمال أن يكون ذٰلك من خلق قوّةٍ عاقلةٍ، نجد أنّ الاحتمال الأوّل ضئيلٌ جدًّا، وقوّة الاحتمال الثاني له تناسب منطقي مع هٰذه الثوابت، فلا مقايسة أصلًا بين احتمال الصدفة واحتمال الخالق القدير: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ وقال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ * أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾.

حاول ريتشارد دوكينز صاحب كتاب (وهم الإلٰه) وغيره من الملحدين التشكيك في الأدلّة العقليّة على وجود الخالق، وعدّوها فاقدةً للقيمة المعرفيّة من وجهة نظرهم، نرجو من سماحتكم بيان كيفيّة نقد تلك التشكيكات؟

من أهمّ الأمور الّتي ركّز عليها دوكنز في كتابه (وهم الإلٰه) هو استغلال نظريّة الانتخاب الطبيعيّ (نظريّة التطوّر) الّتي ذهب إليها دارون، وهي عبارة عن وجود سلفٍ مشتركٍ لكلّ الكائنات الحيّة الحيوانيّة، وبسبب تغيّر الظروف تولّدت طفراتٌ جينيّةٌ متمايزةٌ بشكلٍ تدريجيٍّ، بعضها يثمر في تكيّف الكائن الحيّ مع المحيط وبعضها متلفٌ ضارٌّ، وتتكفّل الطبيعة باقتضائها إبقاء

التمايزات النافعة ونبــذ الضارّة، ثمّ تتوارث الكائنــات الحيّة هٰذه الجينات الجديدة الّتي تصبــح بدورها مصدرًا لأنواعٍ متعدّدةٍ من الكائنات الحيّة. فقد ذكر دوكنز في كتابه (وهم الإلٰه) كيفيّة استغلاله لهٰذه النظريّة بقوله إنّ حجّة الاحتماليّة تنصّ على أنّ الأشـياء المعقّدة لا تأتي بالصدفة، بمعنى أنّها لا تأتي بدون غايةٍ لتصميمهـا؛ ولذٰلك فليس من المفاجئ أن يتصوّر بأنّ الاحتماليّة هي دليلٌ على التصميم. إنّ الانتخاب الطبيعيّ الدارويني يظهر لنا خطأ حجّة الاحتماليّة عند اعتبار عدم الاحتماليّات فيما يتعلّق بالبيولوجيا.

وعلى الرغم من أنّ الداروينيّة لا تتعلّق بشـكلٍ مباشرٍ بالأشـياء الجامدة كعلم الكون مثلًا، فإنّها ترفع مستوى الوعي خارج نطاق مجالاتها المحصورة بالبيولوجيـا. وقـال: ومرّةً أخـرى التصميم الذكيّ ليـس البديل الصحيح للصدفة، إنّ الانتخاب الطبيعيّ ليس حلًّا معقولًا فقط، بل إنّه الحلّ الفعّال الوحيــد الّذي تمّ طرحه حتّى الآن بديلًا للصدفــة المقترحة منذ الأزل. فهو يريد استغلال هٰذه النظريّة لإثبات أنّ الكون أيضًا لا يدور مدار خطّين فقط وهما إمّا الصدفة أو التصميم، بل كما أنّ الكائن الحيّ انطلق في مسيرته عبر الانتخاب الطبيعيّ من دون أن يلجأ لسـيناريو الصدفة ولا لمنهج التصميم، كذٰلك يمكن أن تكون ولادة الكون بهٰذا النحو ناشئةً عن الانتخاب الكونيّ لا عن الصدفة ولا عن التصميم؛ لذٰلك كلامه محلّ مناقشةٍ في تطبيق نظريّة الانتخــاب على الكائنات الحيّة، فضلًا عن تطبيقها على الكون بأسره، وذٰلك من خلال عدّة ملاحظاتٍ:

الملاحظة الأولى: أنّه تصوّر احتمــالًا ثالثًا بين الصدفة والتصميم، وهو الانتخاب الطبيعيّ، بينما هٰذا التصوّر غير منطقيٍّ، والسرّ في ذٰلك أنّ المحال لا يتغيّر من كونه قد حدث دفعةً أو حدث تدريجًا، وعلى نحو التدريج السريع

أو على نحو التدريج البطيء، فلا يمكن أن يقال: إذا تحوّلت الخليّة الأولى إلى بعوضةٍ عبر ملايين السنين فهو أمرٌ ممكنٌ، وأمّا إذا تحوّلت دفعةً إلى إنسانٍ أو طيرٍ فهٰذا محال، فإنّ المحال يبقى محالًا سواءٌ حصل دفعةً واحدةً أو حصل بالتدرج البطيء. إنّ الخليّة الأولى إمّا واجدةٌ لجينات هٰذه الكائنات المتعدّدة أو غير واجدةٍ، فإن كانت واجدةً لها فتولّدها منها أمرٌ ممكنٌ دفعةً أو تدريجًا، سريعًا أو بطيئًا، وإن لم تكن واجدةً لجيناتها فلا يمكن تولّدها منها ولو عبر التدرّج البطيء لآلاف السنين، إذن ليس هناك احتمالٌ ثالثٌ وراء الصدفة والتصميم يعبّر عنه بالانتخاب، هٰذه هي الملاحظة الأولى.

الملاحظة الثانية: أنّ الانتخاب إمّا هادفٌ ناشئٌ عن تصميمٍ أو لا، فإن كان الأوّل كان تصميمًا لا انتخابًا، وإن كان الثاني كان صدفةً، إذ إنّ وجود الشيء بنفسه من دون سببٍ خارجٍ عن ذاته محالٌ، سواءٌ كان ذٰلك دفعةً أم تدريجًا.

الملاحظة الثالثة: أنّه كيف استطاعت المادّة العمياء أن تميّز بين أن تفرز التمايزات النافعة أو المميّزات النافعة من المميّزات الضارّة، بحيث تتوارث جيناتها هٰذه المميزات النافعة دون المميزات أو الصفات أو السمات الضارّة.

الملاحظة الرابعة: أنّ المادّة إمّا واجدةٌ لطاقة التطوّر للأفضل أو لا، فإن كانت واجدةً لطاقة التطوّر للأفضل صحّ التطوّر بلا حاجةٍ للتراكم البطيء كما في تطوّر الجنين في بطن أمّه من نطفةٍ إلى إنسانٍ متكاملٍ، ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ* فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ وإن لم تكن واجدةً لطاقة التطوّر فتحوّلها لإنسانٍ متكاملٍ محالٌ، ولا يجدي في ذٰلك التراكم ملايين السنين.

الملاحظة الخامسة: أنّ وجود سلفٍ مشتركٍ للكائنات الحيّة وتطوّرها عن طريق الصراع بين ما يقتضيه طبع الكائن الحيّ وما تقتضيه عوامل الظروف

المحيطة، لا يلـغي البحث عن الحاجة للمبـدإ الأوّل الّذي هو منبع شرارة الحيـاة، فهو ليس مـادّةً ولا طاقةً، وإنّما هو قوّةٌ وعقـلٌ وعلمٌ؛ ولذٰلك قال فرانسـس كولينز رئيس مشروع الجينوم البشريّ في الولايات المتّحدة: من الّذي يمنع الله عن اسـتعمال آليّة التطوّر في الخلق؟! فالتطوّر آليّةٌ يستعملها الإلٰه تمامًا كما يستعمل آليّة الخلق الخاصّ.

والمناقشة الأخيرة: أنّ الحياة ليست أمرًا مادّيًّا يقع نتيجةً للصراع بين المادّة العمياء وبـين العوامل المحيطة بهٰذه المادّة، بل الحياة عقلٌ وشـعورٌ وإدراكٌ، ولتعميق هٰذه الجهة نقول إنّ الحياة ظاهرةٌ معلوماتيّةٌ وليست ظاهرةً كيميائيّةً. يقول أسـتاذ البايولوجيا الأمريكيّ كوفمان المولود عام 1939: إذا أخبرك أيّ إنسـانٍ أنّه يعرف كيف نشـأت الحياة على كوكـب الأرض منذ حوالي ثلاثة مليارات وسبعمائة مليون سنةٍ، فإنّه إمّا جاهلٌ غبيٌّ أو محتالٌ، فلا أحد يعلم من أين جاءت المعلومات اللازمة لنشأة الحياة، ولا أحد يعلم كيف جاءت هٰذه المعلومات الّتي أحدثت هٰذا التنوّع الهائل أثناء الانفجار الأحيائيّ الكامبريّ.

لذٰلك يرد السـؤال: كيف اسـتطاعت الطبيعة دون تصميمٍ وتوجيهٍ أن توفّر المعلومات الهائلة المطلوبة لنشأة الحياة والّتي تبلغ ملايين بيتز في أبسط الكائنات الحيّة، فضلًا عن الكائنات المعقّدة كالإنسان.

وممّـا يدلّـل على ذٰلك أنّه في العشريـن من أيّـار عام 2010 أعلن عالم البايولوجيـا الجزيئيّة الأمريكـي الكبير وينتر أنّ فريقـه البحثيّ قد حقّق بعد خمسـة عشر عامًا من الجهد إنجازًا علميًّا كبيرًا يتلخّص في أنّهم تمكّنوا من تجميع الشـفرة الوراثيّة **DNA** لإحدى الخلايـا البكتيريّة من مكوّناتها الأوّليّة، ووضعوا هٰذه الشفرة في جسم خليّةٍ بكتيريّةٍ حيّةٍ من نوعٍ آخر بعد

نزع شفرتها الوراثيّة، فإذا بالخليّة تمارس وظائفها الحيويّة كبناء البروتينات تبعًا للشـــفرة الجديدة، واعتقد أنّهم بذٰلك أصبحوا قادرين على صنع الحياة وقادريـــن على تخليق الخليّة الحيّة، مع أنّ ما قاموا به مجرّد اســـتبدالٍ لمركّبٍ كيميائيٍّ معيّنٍ وهو c-DNA بمركّبٍ كيميائيٍّ آخر مصنّعٍ هو m-DNA.

فالـ DNA الّذي اســـتبدلوه ليـــس هو منبع الحياة، إنّـــه فقط المعلومات المطلوبة لبناء بروتينات الخليّة وانقســـامها، أما الخليّة نفسها فقد جاءوا بها بكلّ مكوّناتها؛ لذٰلك بما أنّ الحياة ظاهرةٌ معلوماتيّةٌ فإنّه لا يمكن أن تفرزها المادّة العمياء، وهٰذا ما يؤكّده القرآن الكريم عندما يقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِـــن دُونِ اللهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾، والتمثيل بالذباب ليس لأنّه المخلـــوق المعقّد فقط، بل لأنّه يحمل شرارة الحياة. فالإنســـان لا يمكنه أن يخلق أو أن يصنع حبّة قمحٍ تدبّ فيها الحياة، فضلًا عن أن يصنع ذبابًا يحمل أسرار الحياة؛ ولذٰلك نرى القرآن الكريم يركّز على مســـألة صنع الحياة. ومن أجل ترسيخ هٰذه النقطة نذكر أنّه منذ أن تمّ اكتشاف بنية الـ DNA وطريقة أدائه لوظائفه عام 1953 وما تبعه من تأسيس علم البايولوجيا الجزيئيّة، أدرك العلمـــاء أنّهم يتعاملون مع علمٍ يقوم على أربعة حروفٍ، لا أنّهم يقومون مع مختبرٍ كيميائيٍّ مجرّدٍ. والسؤال المطروح كيف تمّ ترتيب هٰذه الحروف الأربعة؟ بحيث أصبحت مصدرًا لحياة الكائن الحيّ؟ ولذٰلك يضع جورج جونســـون في كتابه (هل كان داروين مصيبًـــا) الداروينيّين أمام مفارقةٍ فيقول: إذا هبطت علينا من الفضاء الخارجيّ أسطوانةٌ مدمجةٌ تحمل المعلومات المسجّلة في شفرة أحد الكائنـــات الوراثيّة، فإنّ كلّ من يتلقّى ذٰلك يقطع فورًا بنســـبة ألفٍ في ألفٍ على وجود ذكاءٍ في الكون خـــارج كوكب الأرض، فكيف إذا قرأنا هٰذه المعلومات مسجّلةً في الشفرة الوراثيّة للإنسان؟ فهل نقول إنّها وجدت صدفةً

أو نتيجة التراكم التدريجيّ البطيء؟ ولذٰلك فإنّ كولنز مدير مشروع الجينوم البشريّ عندما تمّ الانتهاء من قــراءة الخريطة الجينيّة، وما تمّ التوصّل إليه من المعلومات ممّا يساوي خمسةً وسبعين فاصلة أربعمئةٍ وخمسين صفحةً من صفحات جرائدنا اليوميّة قال: الآن علّمنا الله اللغة الّتي خلق بها الحياة.

مــاذا تمثّل عقيدة إثبات وجود الله في الرؤية الكونيّة؟ وماذا يترتّب على معرفتها من الآثار على المستوى الأيديولوجيّ والسلوك الإنسانيّ؟

تأثير العقيدة بوجود الخالق عزّ وجلّ لها تأثيرٌ على ثلاثة مستوياتٍ، على المستوى المعرفيّ والرؤية الكونيّة، وعلى المستوى الأيديولوجيّ في مجال إقامة الحضارة، وعلى مستوى السلوك الإنسانيّ والقيم البشريّة.

أمّا على المستوى الأوّل، فإنّ هٰذا يتجلّى لنا في أمرين:

الأمــر الأوّل: من القواعد العقليّة الواضحة أنّ لــكلّ وجودٍ مادّيٍّ عللًا أربعًــا، فاعليّةً ومادّيّةً وصوريّةً وغائيّةً. وحيــث إنّ الكون الّذي نعيش فيه وجودٌ مــادّيٌّ فمن الطبيعيّ أن يتّجــه العقل إلى معرفة العلــل الأربع لهٰذا الكون، ولا تعدّ رؤية الكون رؤيةً متكاملةً ما لم تكن محيطةً بالعلل الأربع، ما منه الوجود وما به الوجود وما به فعليّة الوجود، وما هو غاية الوجود ومنتهى الوجود. فلأجل ذٰلك كانت المعرفة الإلٰهيّة للكون والرؤية الفلســفيّة للوجود معرفةً متكاملةً، بينما ما يــصرّ عليه بعض علماء الفيزياء من أنّ العلم هو معرفة نظم الكون وأسراره الطبيعيّة وعلاقاته وقوانينه النافذة الحاكمة فيه، فــإنّ هٰذا تقوقعٌ في حقلٍ معيّنٍ من المعرفة، وحصرٌ للمعرفة في النطاق المادّيّ لعلاقات الكون، لٰكنّها ليســت معرفةً متكاملةً مــا لم تكن محيطةً بالعلل الأربع؛ ولذٰلك فإنّ هناك فرقًا بين النظرة الموضوعيّة للكون والنظرة الآيويّة للكون، فمن يقرإ الكون لذاته على أســاس أنّه وجودٌ مادّيٌّ بحتٌ، فهٰذه نظرةٌ

موضوعيّـــةٌ لن يتجاوز بها حدود المادّة، ولن تكـــون معرفته بالكون معرفةً متكاملةً، وأمّا من قرأ الكون بما هو دليـــلٌ على علله الأربع، وأهمّها علّته الفاعليّة الّتي منهـــا وجوده، وعلّته الغائية الّـــتي هي خاتمته ومنتهاه، فقد ســـبر الكون بما هو آيةٌ من آيات القدرة والعلم والحكمة، وهٰذا ما أشار إليه القرآن الكريم في حديثه عن النـــبيّ إبراهيم الخليل عليه السلام: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْـــلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا * قَالَ هَٰذَا رَبِّي * فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَـــرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي * فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَا أَكْبَرُ * فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًـــا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾. وقال تبارك وتعـــالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّـــمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾.

فالمعرفة الإلٰهيّة تجيب عن أســـئلةٍ فطريّـــةٍ يلتفت إليها الذهن البشريّ، وهٰذه الأسئلة الّتي أشار إليها المعصوم في ما ورد عنه: «رحم الله أمرءاً عرف مـــن أين وفي أين وإلى أين» فالعلم الّذي لا يجيب عن هٰذه الأســـئلة الفطريّة الملحّـــة يعدّ علمًا ناقصًا ومعرفةً مبتورةً، وأمّـــا المعرفة الّتي تجيب عن هٰذه الأسئلة الضروريّة فهي المعرفة المتكاملة، وهٰذا ما يعني تأثير العقيدة الإلٰهيّة على مستوى الرؤية الكونيّة.

الأمر الثاني: توأميّة العلم والعقيدة: لا نقول إنّ العلم لا يستطيع أن يصل إلى تحديد الســـبب الأوّل والعلّة الأولى نفيًـــا أو إثباتًا فقط، بل نقول هناك توأميّـــةٌ بين العلم وبين الإيمان، فلولا الإيمان لما اســـتطاع العلم أن يخطو خطواته نحو البحث والمعرفة.

قال أينشتاين: إنّ أعظم الأشياء استعصاءً على الفهم في الكون أنّه مفهومٌ، وقال سـونبرن أستاذ الفلسفة المناهض للإلحاد في أكسفورد: عندما أتحدث عن الإلٰه فإنّني لا أطرح إلٰهًا لسـدّ الثغرات الّتي لـم يجب عنها العلم حتّى الآن، فأنا لا أنكر قدرة العلم على اسـتكمال التفسير، لٰكنّني أطرح الوجود الإلٰـهيّ لأفسّر لماذا صار العلم قادرًا على التفسـير، وهٰذه المقالات تعني أنّ الإيمان يقف عونًا للعلم في اكتشـاف الحقائق، وأنّه لولا الإيمان لم يتمكن العلم من الوصول إلى تفسير الحقائق تفسـيرًا متكاملًا. ومن أجل بيان هٰذه النقطة نذكر أنّ أيّ مسيرةٍ علميّةٍ اختراعيّةٍ تقوم على أربعة عناصر:

العنصر الأوّل: الانتظام، ما لم يؤمن الإنسان بأنّ الأمور منتظمةٌ فإنّه لا يمكن أن يسـتمرّ أو أن يشرع في أيّ حقلٍ علميٍّ، فمثلًا ما لم يؤمن الإنسان أنّ مكان عمله ما زال باقيًا وأنّ الطريق إليه ما زال سـالكًا، وأنّ سـيّارته ما زالت تحمل الوقود الّذي يمكنه من الوصول إلى مقصده، فإنّه لن يتحرّك ما لم يؤمن بانتظام الأمور كما كانت؛ ولذٰلك يقول ديوز: إذا كانت الشمس تظهر من الشرق منذ أن وعينا، فليس لدينا دليلٌ جازمٌ على أنّها ستفعل ذٰلك غدًا، وهٰـذا يعني أنّه ما لم يكن إيمانٌ بانتظام الطبيعة، فإنّه لا دافع ولا محرّك نحو المسيرة العلميّة.

العنـصر الثاني: الثبات، يقول اسـتيفن هوكنغ: كلّمـا ازدادت معرفتنا بالكـون تأكّد يقيننا بأنّه محكـومٌ بالقوانين. ويقول فيلمـان عالم الفيزياء المشـهور: إنّ وجود قوانين منضبطةٍ أمرٌ معجزٌ، إنّ هٰذا الانضباط لا تفسير له، لٰكنّه يمكّننا من التنبؤ، فهو يخبرك بما تتوقّع حدوثه في التجربة قبل أن تجربها، وكذٰلك ذكر أينشـتاين أنّ كلّ إنسانٍ يهتمّ بالعلم بصورةٍ جادّةٍ يدرك

أنّ قوانين الطبيعة تعكس روح كلّيٍّ أسمى من الإنسان كثيرًا ، ولو لم يؤمن العالم أو المكتشف أو المخترع أو الباحث أنّ هناك ثباتًا للقوانين، أي أنّ هناك قوّةً تحكم هٰذه القوانين وتضفي عليها الثبات، لما سار في أيّ مسيرةٍ علميّةٍ يعتمد الاكتشاف بها على قوانين ثابتةٍ.

العنصر الثالث: فاعليّة الرياضيّات. توصّل العلم الحديث إلى أنّ كيان العالم وبنية الكون قائمٌ على التحديد عبر المعادلات الرياضيّة؛ ولذٰلك يقول ديراك عالم الفيزياء البريطانيّ: إنّ الإلٰه خالقٌ حسيبٌ، أي أنّه دقيقٌ في وضع القوانين والأنظمة على ضوء المعادلات الرياضيّة الدقيقة. وهٰذا يقود إلى أنّ قوانين الطبيعة جعل لها خالقها تفسيرًا وتحديدًا عبر ما يتوصّل إليه العقل البشريّ من الحدود والمعادلات الرياضيّة، فالّذي خلق الكون خلق عقلًا يفهم الكون، والّذي وضع القوانين الدقيقة لمسيرة الكون وضع عقلًا يتمكن من اكتشافها عبر المعادلات الرياضيّة، وهٰذه هي التوأميّة بين الإيمان بالعقيدة الإلٰهيّة وبين المسيرة العلميّة.

العنصر الرابع: أنّه لا يمكن للإنسان أن يكتشف أو يخترع أو يفسر حقيقةً من حقائق الكون حتّى يؤمن في رتبةٍ سابقةٍ بأنّ عقله قادرٌ على فهم ذٰلك، وأنّ ما يقوله له عقله من تحديدٍ وتفسيرٍ فهو صادقٌ فيه، أي أنّ هناك انسجامًا وتوائمًا بين بنية الكون وبين القدرات العقليّة المعرفيّة.

إنّ الإيمان بهٰذه العناصر الأربعة بوصفها قوامًا لكيان الكون، وقوامًا لأيّ مسيرةٍ علميّةٍ اكتشافيّةٍ هو بنفسه إيمانٌ بأنّ العقيدة الإلٰهيّة هي العصب في مجال المعرفة العلميّة، وهٰذا ما يقود إلى عقيدة التوحيد، حيث لا

يمكن للإنسان أن يؤمن بتوفّر هٰذه العناصر الأربعة بهٰذه الدقّة اللامتناهية ما لم يؤمن أنّ هناك إلٰهًا واحــدًا وراء ضبط هٰذه العناصر، وضبط القوانين الّتي وراءها، وهٰذا ما ترشــد إليه الآية القرآنيّة: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا * فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾؛ لذٰلك قال بعض العلماء: لقد تبنّى الإنســان العلم عندما توقّع أنّ الطبيعــة تتّبع قوانين، وقد حدث ذٰلك عندما آمن بالإلٰه الواحد واضع القوانين، هٰذا كلّه على المستوى المعرفيّ والرؤية الكونيّة.

المســتوى الأيديولوجيّ: إنّ الفارق بين الحضارة الدينيّة والحضارة المادّيّة يكمــن في نظريّة الخلافة، إذ إنّ الحضارة المادّيّة تركز على أصالة الإنســان، وأنّ الإنســان هو قوام هٰذا الكون وهو ركنه الركين، وهو ركيزته الأساسيّة؛ ولذٰلك فالإنســان هو المشرّع وهو المنفّذ وهو المستثمر وهو المستهلك، وهو الّذي يشكل مبدأ المسيرة ومنتهاها، بينما الحضارة الدينيّة ترتكز على نظريّة الخلافة، أي أنّ الإنســان خليفةٌ في هٰذا الكون ووكيلٌ ونائبٌ وليس أصيلًا. قال الله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً * قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ * قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾.

والخلافة ترتكز على ثلاث دعائــم، الأولى: أنّ النظام الاقتصاديّ الّذي هو عصب الحضارة والنظام التربويّ والإداريّ يســتند إلى المستخلف لا إلى فكر الخليفة، فإنّ الإنسان مهما بلغ من قوّة العقل ووفور الفطنة، فإنّ عقله محدودٌ لا يســتطيع أن يســتوعب تمام المصالح والمفاسد الّتي لا يحدّها زمانٌ ولا مكانٌ ولا مجتمعٌ، بحيث يضع أنظمةً وافيةً بتمام المصالح والمفاسد جامعةً

للشرائط فاقــدةً للموانع، بينما من خلق الوجود هو الأعرف بالمصالح التامّة الجامعة للشرائط، قال تبارك وتعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ * مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ * سُــبْحَانَ اللهِ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾، فالمدار في الحضارة الدينيّة على نظام المستخلف لا على النظام البشريّ المخترع من قبل الخليفة.

والدعامة الثانية أنّ الحضارة الدينيّة تقوم على العلاقات الأخويّة، فليست العلاقة بين أبنـــاء المجتمع الواحد وأفراد الحضارة الواحـــدة علاقةً مادّيّةً، ليست علاقة مستثمرٍ ومستهلكٍ، أو علاقة منتجٍ ومستوردٍ، بل هي علاقةٌ أخويّةٌ قائمةٌ على التعاون والإيثـــار والتضحية والبذل، وإن لم يكن نصيبٌ مـــادّيٌّ في المقابل. قال تبارك وتعالى: ﴿وَتَعَاوَنُـــواْ عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾، وقال تعالى: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾، وقال تبارك وتعالى: ﴿وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾.

والدعامة الثالثة أن الكون يمرّ بعوالم، عالــم التقرير وعالم الوجود المادّيّ وعالــم الآخرة، فلا بدّ أن ترتكز الحضـــارة على الربط بين هٰذه العوالم لا على التقوقع والانحصار في عالم المادّة العالم القصير الّذي يطويه الإنسان ثمّ يرتحل إلى العوالم الأخرى، فمن دعائم الحضارة أن تكون تعاليمها وقوانينها وعمرانها ومواردها الاقتصاديّة مبنيّةً على الربط بين هٰــذه العوالم المختلفة. قال تبارك وتعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾.

المستوى الســـلوكيّ: يعتمد الدين على أركانٍ ثلاثةٍ: عقيدةٍ وشريعةٍ وقيمٍ، وحديثنا هنا عن المنظومة القيميّة الّـــتي تنبع من العقيدة الإلٰهيّة. فإنّ القيم الّـــتي يؤكّد عليها الديـــن منحدرةٌ عن صميم الفطرة الإنســـانيّة، ممّا يؤكّد انسجام الدين مع البنية الفطريّة والشـــخصيّة الطبيعيّة للإنسان، ولو عزل

الإنســـان عن هٰذه القيم الدينيّة لأصبح متوحّشًـــا خطـــيرًا، لا يفكّر إلّا في إشـــباع نهمه المادّيّ، ولا يكون عنصرًا فاعلًا في نشر المحبّة والأمن والسلم الاجتماعيّ، فلدينا عدّة علماء أكّـــدوا على أنّ المفاهيم الأخلاقيّة الّتي نادى بها الدين هي أمورٌ فطريّةٌ كامنةٌ في شـــخصيّة الإنسان، فهٰذا جيمس واتسون ذكر في كتابه (DNA) أنّ المفاهيم الأخلاقيّة مطبوعةٌ في جينات الإنسان منذ نشـــأته، وكذا روبرت ونستون رئيس الاتّحاد البريطانيّ لتقدّم العلوم، إذ قال في كتابه (الفطرة البشريّة): إنّ الحسّ الدينيّ جزءٌ من بنيتنا النفســـيّة، وهو مسجّلٌ في جيناتنا، ويتراوح قوّةً وضعفًا من إنسانٍ إلى آخر. وبول بلوم أستاذ علم النفس بجامعة بيل بالولايات المتّحدة يقول: إنّنا كائناتٌ ثنائيّةٌ من جسدٍ وروحٍ، طُبـــع في جيناتنا الإيمان بحياةٍ أخرى تحيا فيهـــا الروح بعد مغادرة الجسد الثاني. لا شـــكّ أنّ هٰذا الإيمان هو أصل الفطرة الدينيّة. وكذٰلك دين هامر رئيس وحدة أبحاث الجينات بالمعهد القوميّ للسرطان بالولايات المتّحدة يرى في كتابه جين الألوهيّة أنّ الإنسان يرث مجموعةً من الجينات الّتي تجعله مســـتعدًّا لتقبّل مفاهيم الألوهيّة. ومن أجل تأكيد هٰذه النقطة وهي التواؤم بين القيم الدينيّة والشـــخصيّة الفطريّة للإنسان. يقول كولنجز أستاذ علم النفس والطبّ وعلوم الوراثة بجامعة واشنطن في نظريّة المزاجات والأخلاق الوراثيّة: إنّ هناك أخلاقًا فطريّةً هي قوام شخصيّة الإنسان.

الأوّل منهـــا مصداقيّـــة الذات، ويعني وضوح الأهداف وثقة الإنســـان بنفســـه أنّه قادرٌ على تحقيق هٰذه الأهداف، وهٰذا ما يؤكّده القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾، ويقول تبارك وتعالى: ﴿بَلِ الْإِنسَانُ عَلَى نَفْسِـــهِ بَصِيرَةٌ﴾، كذٰلك قوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى﴾.

والثاني: التعاون، ويعني اســتعداد الإنسان لمساعدة الآخرين وتحملهم، والعزوف عن الانتقــام قال تبارك وتعالى: ﴿وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ * وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِــنِينَ﴾ وقال تبارك وتعــالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ * وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾.

والثالث: تجاوز الذات أو السمو النفسيّ، الّذي يعني إنكار الذات والمسير نحو الإبداع والعطاء والبعد عن براثن المادّة، وهٰذا ما يؤكّده القرآن الكريم في قوله: ﴿ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾.

إنّ هٰذا التوافق بين بنية الدين وبــين الفطرة البشريّة يمتدّ إلى بايولوجيا الجســم الإنسانيّ، وينعكس بشــكلٍ إيجابيٍّ على صحّته الجســديّة والعقليّة والنفسيّة، يقول احد علماء الفيزياء بمركز الطبّ الخلويّ بنيوكاسل بإنجلترا: إنّ الآثار الإيجابيّة للإيمان الدينيّ على الصحّة الجســديّة والعقليّة والنفسيّة من أهمّ أسرار علم النفس والطبّ بصفةٍ عامّةٍ.

كلّ ذٰلــك يؤكّد لنا أنّ هناك أبعادًا ثلاثةً تكمن في شــخصيّة الإنســان، وهي الأنانيّة الناشــئة عن حبّ النفــس، والإيثار هو البعد الناشــئ عن الــروح الاجتماعيّة الّتي يملكها كلّ إنســانٍ، والضمير وهو عبارةٌ عن القوّة الرقابيّة الّتي أودعها الله في الإنســان لتحكم مســيرته، قال تبارك وتعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّــاهَا﴾. إنّ التوازن بين هٰذه الأبعاد الثلاثة في شــخصيّة الإنسان ممّا تتكفّله القيم الدينيّة الّتي توفّر للإنســان شخصيّةً معطاءةً وعادلةً متوازنةً، وشــخصيّةً حضاريّةً تجمع بين العطاء المادّيّ والعلاقات الأخويّة والربط بين العوالم الوجوديّة المختلفة.

يتعرّض المجتمع الإسلاميّ بين فترةٍ وأخرى إلى موجاتٍ وتيّاراتٍ فكريّةٍ تتعارض مع عقيدته ودينه كالشيوعيّة والعلمانيّة بصورها المختلفة، وازداد الحديث في الآونة الأخيرة عن وجود ظاهرةٍ سلبيّةٍ خطيرةٍ في الجانب العقديّ والفكريّ انتشرت في أوساط بعض المثقّفين ممّن تستهويهم الموضات، وهي ظاهرة الإلحاد واللادينيّة، ما هي معلوماتكم حول حجم هٰذه الظاهرة؟ وما هي الآليّات الكفيلة بمعالجتها؟

إنّ ظاهرة الإلحاد الّتي بدأت تنتشر بسرعةٍ واضحةٍ في المجتمعات الإسلاميّة تستند إلى عدّة عوامل بعضها فكريّةٌ وبعضها إعلاميّةٌ وبعضها نفسيّةٌ وبعضها اجتماعيّةٌ.

1 ـ العوامل الفكريّة: إنّ أغلب من يتأثّر بالأفكار الإلحاديّة لا يمتلك ثقافةً واضحةً بالأسس والركائز الفلسفيّة، كمبدإ العلّيّة والسنخيّة والحتميّة، وعدم التفريق بين العلل المعدّة والعلّة بالأصالة، وعدم الإحاطة باستحالة التسلسل، وإنّ الاتّفاقيّ لا يكون أكثريًّا ولا دائميًّا، والخلط بين ما بالعرض وما بالذات، وعدم قراءة البحوث الّتي كتبها أعلام الفكر في المذهب الإماميّ حول فلسفة الشرّ والخير في العالم، أو الانفتاح على قراءة الفلسفة الغربيّة دون المقارنة بالفلسفة الإسلاميّة، والانبهار بالأسماء اللامعة في الثقافة العلمانيّة، وعدم القدرة على التمييز ووضع النقاط على الحروف.

2 ـ الإعلام: إنّ الإعلام المروّج للإلحاد واللادينيّة واللاأدريّة إعلامٌ مدعومٌ بالمال والوسائل المختلفة، فهناك قنواتٌ ومواقع وبحوثٌ وأساتذة جامعاتٍ وأقلامٌ تستميت في الدفاع عن الفكر الإلحاديّ، بل حتّى على مستوى بعض الجامعات في أمريكا وأوربّا يفضّل الأستاذ الملحد على الأستاذ

المؤمن إذا تقدّم كلاهما إلى الجامعة وكانا متساويين في الكفاءة. وفي المقابل نرى ضعف الإعلام الدينيّ، حيث لا نجد اهتمامًا في مجال الإعلام الدينيّ بنقد الفلسفة المادّيّة أو مواجهة الثقافة الإلحاديّة بالمنطق العلميّ الرصين، وقلّة المتصدّين في هٰذا الحقل وعدم قدرة كثيرٍ ممّن يتصدّى إلى دحض الشبهات والاجابة المقنعة عن الاستفهامات المتعلّقة بالعقيدة الدينيّة.

3 ـ الأسباب الاجتماعيّة: ومنها تعثّر مسيرة بعض الأحزاب الدينيّة، وسوء سمعتها في مجال الحكم والإدارة، وانشغال المجتمعات الدينيّة بالخلافات الداخليّة الّتي تصل إلى مستوى العداوة والكيد من البعض تجاه بعضهم الآخر، والتركيز على القضايا الثانويّة دون الأولويّة في مجال الإعلام، والاهتمام بالظواهر على حساب المعتقدات، وعدم تبنّي الحوزة العلميّة تطوير علم الكلام بما ينسجم مع دحض الشبهات المستشرية في مادّة الإلحاد واللاأدريّة، وبيان قوّة الدين وأهمّيّته في حياة الإنسان.

4 ـ الأسباب النفسيّة: ومنها الرغبة في التحرّر من القيود والقيم الأخلاقية، ومنها كما هو ملاحظٌ في الغرب عدم القدرة على تطبيق الأحكام الدينيّة بشكلٍ متكاملٍ في ضوء الحضارة المادّيّة الّتي تركز على لذّة الإنسان ومتعته وإشباع شهواته وغرائزه بمختلف الوسائل الإعلاميّة المتاحة، ومنها المرور بأزماتٍ وآلامٍ نفسيّةٍ لا يجد الإنسان لها حلولًا في الثقافة الدينيّة بحسب ما يتلقّاه من وسائل الإعلام ووسائل التواصل المختلفة، والنفور من بعض تصرّفات المحسوبين على الدين والتديّن في الأموال أو في العلاقات الاجتماعيّة المختلفة، فهٰذه العوامل بمجموعها مهّدت وعبّدت الطريق أمام انتشار ظاهرة الإلحاد بأوضح صورها.

المنهج التجريبيّ وفكرة الإله..
الفيزياء نموذجًا

الشيخ محمد آل علي

الخلاصة

من الملاحظ أنّ المنهج التجريبيّ المتبنّي للإلحاد ليس من شأن تجربته من جهةٍ معرفيّةٍ مناقشــة أو معارضة الأدلّة العقليّة والفلسفيّة والفطريّة الّتي اعتمدتها الاتّجاهات العقليّة والفلسفيّة؛ إذ إنّ دائرة حجّيّة التجربة محدودةٌ بالأمور المحسوسة، فلها إثبات قانونٍ ما متعلّقٍ بأمرٍ حسّيٍّ، وليس لها إثبات ما هو خارج عن دائرة الأمور المحسوسة أو نفيه؛ ولذا ومن باب هٰذا العجز التكوينيّ للتجربة حاول علماء الفيزيــاء التجريبيّون ـ بما هو خارجٌ عن مقدور معرفتهم ـ مناقشــة تلك الأصول العقليّة والفلسفيّة أو معارضتها وإســقاطها؛ كي يتســنّى لهم بعد نقضها متابعة طريقتهم التجريبيّة لتفسير كيفيّة نشوء العالم، محاولين استعاضة فكرة وجود خالقٍ للعالم بفكرة التولّد

الذاتيّ له؛ فلذا نستطيع القول إنّ بناء نظريّتهم متقوّمٌ بعاملين:

أ ـ عامل النقض على الأصول العقليّة والفلسفيّة المبتنية عليها أدلّة التوحيد.

ب ـ عامل التفسير الطبيعيّ لكيفيّة تولّد العالم ونشوئه.

وطريقتنا في المقال تعتمد على:

1 ـ بيان أهمّ المصطلحات المستخدمة في كلماتهم، والّتي قد يكون لها أثرٌ في الوقوع في الغلط.

2 ـ بيان أهمّ المباني والمرتكزات الفكريّة في أقوال التجريبيّن المشكّكين بأصول المباني التوحيديّة، مستشهدين على وجودها من كتبهم ومقالاتهم وما وصل إلينا من آثارهم.

3 ـ تحليل هٰذه المباني وعرضها على الميزان المنطقيّ الصحيح، بل أكثرها لا تحتاج لأكثر من الأحكام ضروريّة الصدق.

4 ـ بيان مقدار الخطإ في ملازمات مبانيهم.

وأمّا ما يتعلّق بالعامل الثاني ـ التفسير الطبيعي لكيفيّة تولّد العالم ونشوئه ـ فهو من الأمور التجريبيّة والحسّيّة، ولا يحقّ لنا معارضتها إلّا بأمرٍ تجريبيٍّ حسّيٍّ، وأيًّا ما كانت نتيجته عندهم فلا نراها معارضةً لفكرة وجود الإلٰه بحسب حاكميّة الأدلّة العقليّة، وهٰذا ما سيتّضح في طيّات البحث في المقال.

المقدّمة

وفيها أمورٌ:

الأمر الأوّل: مسألة إثبات الإلٰه كانت ولا زالت لا تحتاج برهانًا معقّدًا، وكان يكتفي أدنى متعقّلٍ أن يستشهد بالمغزل والأثر فيثبت وجودًا أسمى من عالمه، لا لبساطة تفكيره وسذاجة مدلولاته كما يصوّرها البعض، بل لكفاية دلالتهما ووضوح إيصالهما.

فالحقّ في مسألة إثبات الخالق لا يحتاج إلى مزيد عناءٍ وكسبٍ وتفكيرٍ،

ولا يحتاج إلى أكثر من فطرةٍ سليمةٍ متأمّلةٍ لِما حولها وما في نفسها، ولٰكن لمّا كثر التشكيك، ولبس المشكّك الثوب القشيب لِما أبداه من براعةٍ في بعض جوانب الحياة والتحضّر؛ صار لبعض تشكيكه من الأثر في نفوس البعض، متغزّلًا بجانب براعته الأخرى الّتي أضفت نجاحًا على فشله الذريع في الجانب الإلٰهيّ والروحيّ والأخلاقيّ.

ومحاولة بيان افتضاح أمر بعضهم في هٰـذا المقال لم تكن نابعةً من جهة متانة قولهم، وقوّة منهجهم وبراعة استدلالهم الّذي تعرّضوا فيه لإسقاط أدلّة التوحيد، ولا أنّ كلامهم في هٰذا المجال لا يستحقّ النظر، والعاقل لا يُولي اهتمامًا لكلّ ما يُقال، ولٰكن أردنا التمييز بين جهتي المتبنّي للإلحاد، جهة كلامه في الإلٰه والخالق، ومن أين جاء العالم؟ وجهة علمه التجريبيّ ومهارة نجاحه فيه.

الأمر الثاني: لمّا كان البحث معقودًا بما يتعلّق بشبهات بعض الفيزيائيّين حول مسألة التوحيد، وذكرنا في خلاصة القول اعتمادهم في إثباتهم ونفيهم على المنهج التجريبيّ، فسنذكّر بالمقصود بمنهج التجريبيّين، وبيان معرفيّة هٰذا المنهج ودائرة حجّيّته.

فالتجربة تطلق ويراد بها أسلوبٌ نتوصّل من خلاله لمجموعةٍ من الأحكام بعد الاعتماد على ركني تكرّر المشاهدة والقياس الخفيّ، ومن خلاله نقطع بحصول التلازم بين الأثر والمؤثّر، وحاصل هٰذا القياس هو أنَّ تكرُّر تلازم الأثر والمؤثّر على نهجٍ واحدٍ في مشاهداتٍ متكرِّرةٍ لا يكون اتّفاقيًّا؛ إذ إنّ الاتّفاقيّ لا يكون أكثريًّا ولا دائميًّا، وعليه يكون هٰذا التلازم مستندًا إلى علّةٍ واقعيَّةٍ تمثِّل العلاقة بين الأثر والمؤثّر وإن لم نعلم هويَّتها؛ إذ علمنا بتكرُّر الأثر إنَّما هو مستندٌ إلى علمنا بوجود المؤثّر لا إلى علمنا بماهيَّة المؤثّر، فالجهل به لا يسري إلى القطع بوجود الملازمة.

ومن هنـــا يتبيَّن أنَّه ما من معرفةٍ طبيعيَّةٍ تجريبيّـــةٍ إلَّا وفي جنبها معرفةٌ عقليَّةٌ قطعيَّةٌ، لولاهـــا لكانت التجربة عقيمةً غير مفيـــدةٍ. ومنه قالوا: إنَّ التجربة ليست بمعنى أنَّ تكرار المشاهدات يفيد اليقين، وإنَّما المشاهدات ـ العمليَّة ـ تفيد اليقين بضميمة قياسٍ عقليٍّ. [انظر: ابن سينا، منطق الشفاء، ص69].

ولمّا كان هٰذا الاسلوب هو المعتمد في الموضوعات الحسيّة الفيزيائيّة أُطلِق على علماء الفيزياء ومن ماثلهم بالتجريبيّين، وإن كانوا هم أنفسهم ينكرون اعتماد التجربة على القياس العقليّ، ولٰكنّ إنكارهم النظريّ لا يغيّر الحقيقة على ما عليه من الواقع ونفس الأمر، والبحث فيه طويلٌ، ونرجع القارئ إلى أبحاث المنطق والمعرفة فيه، وخلاصة ما قدّمناه.

وبعد التعرّف إجمالًا على حقيقـــة التجربة، فحقّها المعرفيّ ودائرة حجّيّتها أن لا تتعدّى أكثر من معرفة علاقة الظواهر الطبيعيَّة فيما بينها، المنعكســـة على الحواسّ المعبَّر عنها بالكيفيّات الحسّـــيَّة، ولا سبيل لها لمعرفة علاقات ما بعد الطبيعة من معرفة حقائق الأشياء أو أجناسها أو فصولها أو معرفة حقيقة مـــا لا يقع موضوعه ضمن الإدراك الحسّيّ، ومنه يُعلم أنَّ ليس للمجرِّب ومن اتَّخذ مـــن التجربة منهجًا أن ينكر إمكان التوصّل إلى حقائق الأشـــياء بحجَّة عـــدم إمكان توصّل التجربة لذٰلك، وكذا ليس له إنكار عوالم ما بعد الطبيعة والحسِّ، بحجَّة عدم منال التجربة له؛ فالتجربة لها إثبات الظواهر الحسّـــيَّة ومعرفة العلاقة بينها، وليس لهـــا حقّ إنكار ما لا يدخل في حريم موضوعها أو إثباته.

الأمر الثالث: معنى الإلحاد

للإلحاد في اللغة معـــنى واحد وهو الميل عن الـــشيء، ومنه أطلقوه على اللحد في القبر؛ لأنّه مال عن استقامة الحفر [لسان العرب: مادّة لحد].

وأمّا اصطلاحًا (في علم الكلام والتفسير) فقد استعمل في عدّة مقاصد :

1ـ الميل عن الاعتقاد الحقّ بخصوص الإلٰه وكيفيّة الاعتقاد به وتعيين مصداقه.

2 ـ الميل عن الاعتقاد بتفصيلات أسمائه وصفاته بعد صحّة الاعتقاد بأصل وجوده، قال تعالى: ﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾ [سورة الأعراف: 180]. [ظ: الفخر الرازيّ، لوامع البيانات شرح أسماء الله ـ تعالى ـ وصفاته، ص 47]

3 ـ الميل عن صحّة العمل، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [سورة الحجّ: 25]. [ظ: الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 14، ص 367]

4 ـ الميل عن الفهم الصحيح لكلام الله في القرآن، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا﴾ [سورة فصّلت: 40]. [ظ: الطوسيّ، التبيان في تفسير القرآن، ج 5، ص 39]

وما نقصده من البحث هنا هو الميل عن الاعتقاد بوجود الإلٰه كلّيًّا، وعن تاريخ البحث وبعض دوافعه.

أوّلًا: مراحل الفكر الإلحاديّ

لو راجعنا أحوال الأمم فسنجد ظاهرة الأديان والاعتقاد بوجود الخالق من الظواهر الأساسيّة في حياتهم، ولا تخلو أمّةٌ من دينٍ واعتقادٍ بوجود الخالق بغضّ النظر عن مقدار صحّتها في تفصيلات الاعتقاد وعدم صحّتها، وخصوصًا إذا تبنّينا كون نشوء البشريّة من نبيّ الله آدم على ما عليه الحقّ، فظاهرة الإلحاد من الظواهر الدخيلة على المجتمعات البشريّة.

وإذا ما أردنا مطالعة ما وصلنا من اعتقادات الأمم السابقة، فلعلّ أقدم من نستطيع تصفّح أحوال اعتقاداتهم هو المجتمع الهنديّ والصينيّ واليونانيّ والفارسيّ من جهة أنّ لهم تأصيلًا وتأسيسًا ومؤلّفاتٍ في نظريّاتهم، وأسّسوا لذٰلك بنحو الدليل، وصنعوا من توجّهاتهم مدارس معرفيّةً، سواءٌ في ذٰلك الفكر الإلحاديّ أو الفكر الإيمانيّ. نعم، هناك من سبقهم من الحضارات القديمة، لٰكن لم يكن لهم أو لم يصلنا من تأصيلاتهم ونظريّاتهم في الفكر

الإلحاديّ أو الإيمانيّ سوى النقل التاريخيّ بشكلٍ قصصيٍّ، أو كلماتٍ متفرّقةٍ، لٰكنّ ما نشاهده كظاهرة عامّةٍ أنّ الاعتقاد بوجود إلٰهٍ ما، هو الوضع السائد في كلّ تلك الحضارات، وأنّ ظاهرة إنكار وجود أيّ خالقٍ مطلقًا كانت من الأفكار الدخيلة على البشريّة عمومًا، وكان يعتقد بها بعض الأشخاص فردًا بعد فردٍ، وهناك بعض من نظّر لفكرة الإلحاد بنحوٍ لم يأخذ انتشارًا واسعًا في أوساطه لضعف تنظيره وركاكة معرفته.

ولعلّ أوّل ما عُثر عليه هو ما كان بنحوٍ أشبه بالتشكيك ظهر في الأوساط الهنديّة القديمة، وكانت عبارةً عن تساؤلاتٍ تشكيكيّةٍ لم تجزم بإثبات الخالق ولا بنفيه، وإنّما كانت تتّصف بعدم إمكان تحصيل اليقين في البحث عنه وإثباته. [كيم كونت، الهندوسيّة، ص 178]

وبعدها ظهور الاتّجاه البوذيّ (500 ق. م) الّذي أهمل النظر في مسألة الإلٰه وحاول التركيز على الفرد وحلّ معاناته في الحياة. [كولد لفنسون، البوذيّة، ص 41]

وفي اعتقادي أنّ كلا الاتّجاهين لا يمكن عدّهما من مصطلح الإلحاد المراد مناقشته في هٰذا المقال، وما عليه التداول من مصطلح اليوم؛ إذ إنّ كثيرًا من كلماتهم وطريقة تديّنهم من عبادة الرجال والأوثان تُظهر أنهم كانوا يعتقدون بوجود خالقٍ لهٰذا العالم إليه مصير النفس وهي تحت تصرّفه، وإنّ النفس لها حياةٌ وكمالٌ بعد هٰذا العالم، لٰكنّهم اخطؤوا في تعيين مصداق خالق العالم باتّخاذهم صنمًا أو رجلًا أو غيره ليعبدوه، وهٰذا غير ما نحن فيه من الإلحاد بمعنى إنكار وجود الإلٰه مطلقًا.

وأمّا أرض اليونان فكانت زاخرةً بديانة التوحيد وإثبات الإلٰه، ولٰكن لم تخل من محاولاتٍ في الإلحاد، فلعلّ من أبرز من نظّر لفكرة الإلحاد أو كان منشأً لمن أتى بعده هو الفيلسوف اليوناني أبيقور (270 _341 ق. م) صاحب المدرسة (الأبيقوريّة)، إذ كان يعتقد أنّ المصدر الوحيد للمعرفة هو الحسّ مع

توفّر المحسوس وتحقّق شرائط إدراكه حسًّا، فأدّى به مثل هٰذا التنظير المعرفيّ لإنكار الخالق لعدم إدراكه حسًّـــا، أو لم يتعرّض لإثباته فصار مدّعاه المعرفي طريقًا لتأسيس طريق إنكار الخالق من بعده. [السعيد، أبيقور.. الرسائل والحكم، ص45]

ولٰكن المتأمّل أيضًـــا في كلماته وما عرضه من المجادلة بين الخير والشرّ، وما انتهى بها ســـيجد أنّ أبيقور لم يكن ملحدًا بحســـب مصطلح اليوم، بل انتهى به الأمر إلى الاعتقاد بوجود إلٰهين: إلٰه الخير وإلٰه الشر.

وهٰكذا توالت الأحداث وتكـــرّرت الصور بين الحضارات والأمم إلى أن وصلـــت النوبة لعصرنا الحديث، وإن كان ليس من الســـهل تحديد الظهور الأوّليّ للإلحاد بشـــكلٍ دقيقٍ، لٰكن يمكن أن يُقال إنّ نواة بذرته ظهرت بعد تلك المعاناة الّتي قاستها الشـــعوب من رؤوس دياناتهم، وخصوصًا ما كانت عليه الديانة المسيحيّة وسلطة الكنيســـة. فبعد اندلاع الثورة الفرنسيّة عام 1799، ظهر لدوافع متعدّدةٍ سياسيّةٍ واقتصاديّةٍ واجتماعيّةٍ ونفسيّةٍ وعلميّةٍ، وكان من أشـــهر منظّريه كارل ماركس وتشـــارلز داروين وفريدريك نيتشه وســـيغموند فرويد بتوالي بعضهم بعد بعضٍ على تفصيلاتٍ في تنظيراتهم، لا يهمّنا كثيرًا التعرض لها لخروجها عن مقصد المقال.

إلّا أنّه في الفـــترة الأخيرة صارت فكرة الإلحاد تأخـــذ أثرها بنحوٍ مزيّنٍ بالتنظير العلميّ التجريبيّ والفلكيّ والفلســـفيّ المتطـــرّف الّذي أبهر عيون مرتقبيه لشدّة أناقته ورونقه، فقد برز مثل هٰذا الاتّجاه من أشهر علماء هٰذا العصر أمثـــال: لورنس كراوس الفيزيائيّ والفلكيّ، وريتشـــارد دوكينز عالم البايولوجيا التطوريّة والإيثولوجيا، والفيلســـوف الأمريكيّ دانيال دينيت، والعالم الفيزيائيّ ســـتيفن هوكينغ، وأمثالهم كثيرون، وأمثال هٰؤلاء بحسب أقوالهم ونظريّاتهم يصدق عليهم مصطلح الإلحاد الحديث بمعنى إنكار الإله.

وسنتناول في المقال منهم الجانب العلميّ الفيزيائيّ الّذي اعتمدوه في دليل إنكار وجود الخالق مطلقًا.

ثانيًا: أسس الفكر التجريبيّ ومبادئه

لمّا كان بحثنا منعقدًا بما يتعلّق والجانب الفيزيائيّ وكيفيّة توظيفه لإثبات الإلحاد؛ فسنقتصر على هٰذا الجانب دون غيره.

وأهمّ ما تتنغم به كلمات الملحدين هو حديثهم حول نظريّات تكوّن العالم ونشـوئه، وتعدّد بياناتهم في ذٰلك، فبعضٌ ذهب إلى تكوّن العالم من العدم تلقائيًّا ولم يخلقه خالقٌ على ما ذكره العالم برتراند راسل [راسل، النظرة العلميّة، ص 108]، وادّعى بيتر أتكنز بأنّ الكون (الزمكان) قد شكّل نفسه بنفسه [عمر شريف، خرافة الإلحاد، ص 111].

وذهب سـتيفن هوكينغ أنّ الكون خلق نفسـه من العدم بفضل قوانينه [المصدر السـابق، ص 361]، وهي الّتي تسـبّب نشـوء الكون المشهور بمقولته: «الأكوان نشـأت عفويًّا من العدم» [سـتيفن: نصّ مقابلة قنـاة: سي أن أن]، وقال أيضًا: «لطالما أنّه يوجد قانونٌ كالجاذبيّة، فالكون يستطيع وسيقوم بخلق نفسه من لا شيء... الخلق التلقائيّ هو سـبب وجود شيءٍ بدلًا من لا شيء... ليس لازمًا أن نقحم وجود إلٰهٍ ليبدأ عمل الكون» [علال، نقد العقل الملحد، ص 98].

وذكر أيضًا: «لا أحد يسـتطيع إثبات وجود الخالق، ولٰكن يمكن التفكير في كيفيّة نشـوء الكون بشكلٍ عفويٍّ، ونحن نعلم أنّه لا يمكن تقديم تفسيرٍ عقليٍّ إلّا عن طريق العلم» [راسل، النظريّة العلميّة، ص 109].

وقال أيضًا: «وبذٰلك يمكن أن نعتبر الكون ذا مكوّنين فقط، هما الطاقة والفراغ، والسـؤال لا زال مطروحًا، من أين جاء هٰذان المكوّنان؟ والإجابة جاءت عبر عقودٍ من جهود العلمـاء، فالفراغ والطاقة قد تمّ إنتاجهما عن طريق حدثٍ عشـوائيٍّ يعرف الآن لنا باسـم الانفجار العظيم، ففي لحظة الانفجار العظيم كونٌ كامـلٌ مليءٌ بالطاقة جاء إلى الوجود ومعه فراغٌ، وكلّ شيءٍ بداخله يظهر ببساطةٍ من العدم» [اللواتي، المصمّم الأعظم، ص 101].

فالملاك الأساس الّذي اعتمدوه هو تفسيرهم لكيفيّة نشوء العالم ومراحل تكوّنه، ولمّا وجدوا أنّ ثمّة عنصرًا مادّيًّا مشتملًا على قابليّة تأهّله لنشوء النظام من نفسه وظهور العالم المعقّد من بساطته تلقائيًّا اضطرّهم للقول إنّ العالم لا يحتاج إلى خالقٍ أوجده، ولٰكن كي يتحرّر الإنسان من اعتقاده بوجود الخالق، وانتقاله لمرحلة الإنكار، والمخاطرة بمستقلبه المجهول، يتعيّن عليهم بيان الربط والملازمة بنحوٍ يقينيٍّ غير قابلٍ للتزلزل بين ما استكشفوه وما توصّلوا إليه من إنكار الخالق، بل وقبل هٰذا عليهم أن يثبتوا صحّة تفسيرهم يقينًا لما اقترحوه من نظريّات تكوّن العالم. وعلى أيّ حالٍ فنحن لسنا معنيّين بمناقشة هٰذا الأمر الأخير؛ لعدم توفّر عناصر نقاشه لدينا؛ لكونه بيد المتخصّصين وعلينا احترام تخصّصهم، ولٰكن على فرض تسلّمه منهم لنوعِ ثقةٍ منّا بمنجزاتهم التجريبيّة وإنجازاتهم العلميّة، فسنقتصر في مناقشتهم بالأمر الأوّل مبيّنين هل لملازمتهم قدمٌ راسخةٌ في أرض العلم أو أنّها سرابٌ موهومٌ يحسبه الظمآن ماءً؟!

ومناقشتهم تعتمد على بيان المرتكزات المبتنيّة عليها أقوالهم، والمآخذ العلميّة في نظريّاتهم، وهي على وجوهٍ عدّةٍ:

1ـ اعتمادهم على إمكان تولّد الموجود من العدم، أو خلق الموجود نفسه

ولا يخفى على ذي لبٍّ ضعف مثل هٰذا القول الّذي يناقض بدهيّات العقل النظريّ ومرتكزات الفطرة السليمة، فالعدم لا شيء فكيف يولّد شيئًا؟ وهل النقيض ينتج نقيضه؟! فالقول بمثل هٰذا الحكم يلزمه مخالفة أوضح البدهيّات من إمكان اجتماع النقيضين، ولا يعزّ على عقلٍ سليمٍ عدم قبول مثل ذٰلك، وعلى أقلّ تقدير لو تنزّلنا عن مقتضيات أحكام معرفتنا فمنهجهم

لا يمكنــه الوصول لمثل ذٰلك؛ لكونه معتمــدًا على قبول القوانين والتصديق بالأحكام المرهون إثباتها بالحــسّ والتجربة، وكلاهما لا يوصلان إلى إمكان تــولّد الشيء من العدم؛ إذ لم يثبت الحسّ أو التجربة وقوع ذٰلك، أو إمكان اجتماع النقيضين، فليس في تجربتهم ما وقع مثل هٰذا حتّى يتسنّى لهم القول به، وكتب نظريّاتهم المعرفيّة مليئةٌ بمثل هٰذه البيانات من كون ما لا يدركه الحسّ أو التجربة لا يمكننا الوثوق به، فكيف لهم التفوّه بمثل هٰذه الأحكام، وغاية ما توصّلوا إليه في استكشافاتهم في موضوع خلق الكون، وكيفيّة تولّد الحياة على الأرض - على فرض صحّته والتســليم به - أنّ ثمّة جسمًا بسيطًا تولّد منه العالم بعد توالي سلســلةٍ من التغــيّرات التلقائيّة عليه عبّروا عنها بالانفجار، أو ما قارب مثل هٰذه النظريّات على المستوى الكونيّ أو الأحيائيّ، وعلى وفق مدّعاهم المعرفيّ في نظريّــة المعرفة هو أن يتوقّفوا إلى هٰذا الحدّ من الاستكشاف؛ إذ ما بعد هٰذا لم يقع في تجربتهم بعدُ، أو لا يمكن أن يقع إذا كان الموضــوع هو العدم كما هو مفروض مدّعاهم، وهل وقع منهم أن جرّبوا العدم وعرفوا أحكامه وتوصّلوا إلى إمكان تولّد موجودٍ من عدمٍ محضٍ؟! أو هل لاحظوا في تجاربهم إمكان جمــع النقيضين؟! ولنؤكّد على ما يقتضيه منهجهم وما يحكم به العقل الحقّ، أنّ وجود سلســلةٍ من التغيّرات في الشيء لا يدلّ على أنّها موجودةٌ مــن العدم، وهٰذا ما صرّح به العالــم الفيزيائيّ بول ديفيز عندما قال: «العمليّات الموصوفة هنا لا تشــير إلى خلق مادّةٍ من عدمٍ، وإنّما إلى تحــوّلٍ للطاقة من صورةٍ إلى صورة المادّة، ما زلنا بحاجةٍ إلى معرفة مصدر الطاقة من الأساس» [Davies, God and the New Physics p. 3.]، فالتجربة والحسّ لا يكشــفان إلّا عن وجود طاقةٍ ما، وأنّ ثمّة تحوّلًا طرأ عليها، ولا ينال ما هو أبعد من ذٰلك.

وهٰذا ما يختصّ بالجانب الأوّل.

وأمّا الجانب الثاني وهو إمكان خلق الشيء لنفســـه، فإن كان قصدهم أنّ الشيء الموجــود بغضّ النظر عن أصل وجوده قابــلٌ لأن تطرأ عليه تغيّراتٌ توصله إلى شيءٍ يعدّ من تكامله، فهٰذا ممّا لا خلاف فيه، وشـــواهد الحسّ والتجربة مليئةٌ به، بل لا نجد شيئًا محسوسًا لنا إلّا ويسير نحو تكامله هٰكذا، فأصل الإنسان نطفةٌ، وأصل الشـــجر بذرةٌ، وأصل النفط عظامٌ أو صخرٌ، توالت عليهـــا التغيّرات وتكاملت بنحوٍ من التكامل إلى أن انتهت بنوعٍ من أنواع الموجودات.

وإن كان قصدهم أنّ الشيء لا من شيءٍ أوجد نفســـه، فيعود الكلام كما كان في النحو الأوّل ـ الوجــود من العدم ـ من مخالفته لواضح الضروريّات، وخروجه عن مدّعى نظريّة معرفتهم.

2 ـ إنكارهم لقانون السببيّة

وكيفيّة إنكارهم هو أنّ بعضهم صوّر أنّ غاية ما تعطيه الظواهر المترابطة هو فكرة الترابط والتقارن والعلاقة بين أمرين، ولا يكشف هٰذا عن قانونٍ واقعيٍّ حتميٍّ بين الأمور نسمّيه بقانون السببيّة أو العلّيّة والعلوليّة، ويكون حاكمًا في تفســـير العالم والموجودات، ولعلّ أوّل من تفوّه بذٰلك على مستوى الفلسفة الأوربّيّة هو هيوم عندما قال:

«رؤية أيّ شـــيئين أو فعلـــين، مهما تكن العلاقـــة بينهما، لا يمكن أن تعطينا أيّ فكرةٍ عن قـــوّةٍ، أو ارتباطٍ بينهما، وأنّ هٰذه الفكرة تنشـــأ عن تكـــرار وجودهمـــا معًا، وأنّ التكرار لا يكشـــف ولا يحـــدث أيّ شيءٍ في الموضوعات، وإنّما يؤثّر فقط في العقـــل بذٰلك الانتقال المعتاد الّذي يحدثه، وأنّ هٰذا الانتقال المعتاد من العلّة إلى المعلول هو القوّة والضرورة».

ثمّ يقول: «وليست لدينا أيّ فكرةٍ عن العلّة والمعلول غير فكرةٍ عن أشياء كانت مرتبطةً دائمًا، وفي جميع الأحـوال الماضية بدت غير منفصلةٍ بعضها عن بعض، وليس في وسعنا النفوذ إلى سبب هٰذا الارتباط. وإنّما نحن نلاحظ هٰذه الواقعة فقط، ونجد أنّه تبعًا لهٰذا الارتباط المسـتمرّ فإنّ الأشياء تتّحد بالضرورة في الخيال. فإذا حضر انطباع الواحد كوَّنّا نحن في الحال فكرة زميله المرتبط به في العادة» [بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، ص 615].

وأمثال هٰذه الأقوال وإن لم يلزم منها إنكار الخالق بشكلٍ مباشرٍ وصريحٍ، ولٰكنّها أعطت الجرأة النفسيّة والمفتاح العلميّ ـ بحسب قبولهم ـ للقول بأنّه ليس من الضرورة أن يكون لمثل الذرّات أو الجسـيمات الأولى الّتي بدأ منها التركيـب والتكمّم في تكوّن مظاهر الحياة سـببٌ وراء وجودها؛ لذا نجد أنّ أمثال العالم سـتيفن يصرّح أنّه ليس بالـضرورة إقحام إلٰهٍ يقف خلف هٰذا العالم ويكون مبدأً له كما نقلنا عبارته فيما تقدّم.

وذهب راسـل ـ اعتمادًا على إنكار قانون السـببيّة ما لم يقم على إثبات العلاقة، والسببيّة دليلٌ حسّيٌّ ـ إلى كون فرض وجود إلٰهٍ ليس بأولى من فرض عدمه، وأودى به ذٰلك إلى منزلق إنكار الخالق؛ لعدم إمكان توثيق كون مبدإ العالم محتاجًـا لعلّةٍ بدليلٍ حسّيٍّ، فقال: «فهل لنا أن نسـتنتج من ذٰلك أنّ العالم من صنع خالقٍ؟ الجواب كلّا، إذا استمسـكنا بقوانين الاستنتاجات العلميّـة، ونحن لا نجد مـبرّرًا لرفض فكرة أنّ الكون بـدأ تلقائيًّا، إلّا أن يكـون حدوث ذٰلك عجيبًا، بيد أنّه ليس من قانونٍ في الطبيعة يقول: إنّ ما يبدو عجيبًا لا يمكن أن يحدث. إنّ اسـتنتاج خالقٍ هو استنتاج علّةٍ، ولا يُسلّم بالاستنتاجات العلّيّة في العلم إلّا حين تبدأ من قوانين علّيّةٍ محسوسةٍ، والخلـق من عدمٍ أمرٌ لم يره أحد، وإذن فليس من مبرّرٍ للظنّ بأنّ العالم من صنع خالقٍ يرجّح ما يُبرّر الظنّ بأنّه غير ذي علّةٍ، فهما يتعارضان على سواءٍ بقوانين العلّيّة الّتي نستطيع مشاهدتها» [راسل، النظرة العلميّة، ص 108].

والحـــال أنّ إنكار قانون العلّيّة ـ كما في تصـــوّرات هيوم المتقدّمة ـ لكلّ موجودٍ، لا يدلّ بحسب طبيعة وجوده على كونه واجب الوجود وموجودًا بذاته، بل يلزمه اجتماع النقيضين كمـــا قدمّناه في الردّ على إمكان تولّد الموجود من العدم، أو خلق الموجود نفسه، ولا يقال لا يرد عليهم ما ذكرنا لعدم التزامهم باســـتحالة اجتماع النقيضين؛ لأنّ إنكاره يعني عدم العلم وعبثيّة التعلّم، وهم لا يلتزمون بذٰلك، وعلى أيّ حالٍ فهم يلتزمون بقانون العلّيّة والمعلوليّة، والشـــاهد على ذٰلك بذلهم الجهد لمعرفة أســـباب الشيء في العلوم الطبيعيّة كالفيزيـــاء والفلك والأحيـــاء، وتراهم بعد ذٰلك يعمّمـــون الحكم على ما لم يقع تحت حســـبان تجربتهم، وليس وراء هٰذا المرتكز العمليّ غير الاطمئنان والجري على قاعدة الأســـباب والمســـبّبات، وإلّا من أين يأتون بإمكان تحقّق قوانينهـــم على أفراد الطبائع الّتي لم يجرّبوها، فمـــن جرّب في مختبره أنّ النار تذيب الثلج، فمن أين له نقل الحكم للأفراد الّتي لم تقع تحت تجربته؟

والحـــقّ الذي نريد بيانه في قانون الســـببيّة كي يتّضح مفهومه لدى هٰؤلاء وغيرهم، هو أنّ السببيّة والمُسببيّة والعلّيّة والمعلوليّة عبارةٌ عن إدراك عقليٍّ لمفهومِ علاقةٍ نعبّر بها عن الارتباطات الخارجيّة بين الأشياء إذا كان بينها نحو ارتباطٍ فيه تأثيرٌ وتأثّرٌ؛ ولهٰذا التأثير والتأثّر منشـــأٌ في طبائعها، لا مطلقًا، ولو كان بنحو الاتّفاق ومحض المصادفة، وليس المراد هو أنّ العلّيّة والمعلوليّة هي شيءٌ محســـوسٌ موجودٌ في طيّات المحسوســـات يؤثّر أثر الارتباط على ما قد يتصوّرونه وما اعتادوا عليه مـــن أنّ المفهوم إن كان له مقابلٌ حسيٌّ فهو مفهـــومٌ علميٌّ، وإن لم يكن له مقابلٌ حسّيٌّ فهو مفهومٌ فارغٌ ميتافيزيقيٌّ على حدّ توصيفاتهم، ولعلّ هٰذا من مناشئ رفضهم لقانون السببيّة كما قد يفهم من قول هيوم المتقدّم.

ومــن حقيقة قانون العلّيّة أيضًا وجود مبدإٍ في كلّ علّةٍ ينشــأ منه تحديد الطبيعة المعلوليّة الّتي تنشــأ منه، المعبّر عنه بمصحّح الصدور، ومثل هٰذا القانون يحدّد لنا صدور طبيعةٍ أو طبائع محدودةٍ من كلّ علّةٍ، ولا يصدر من كلِّ شيءٍ كلَّ شيءٍ؛ ولذا نجــد صدور الإرواء من الماء، ولا يصدر الإرواء من التراب، ويصدر من التراب الغبار، ولا يصدر الغبار من الماء، وهٰكذا في كلّ صفحة الوجود والعالم لو أخذناها مثالًا.

ومن هٰــذا القانون الواقعيّ الوجوديّ نجد أنّ الظواهــر الواقعة الّتي بينها تزامــنٌ أو توالٍ بعد بعضٍ، إمّا أن تكون دائميــةً، ككون وجود النار يتبعه صدور الحرارة، أو أكثريًّا كإنبات شــجرة الزيتون من حبّة الزيتون، أو أقلّيًّا كما لو نعق الغراب وقع الشّر، وسرّه وجود قانون السببيّة، حيث النمط الأوّل والثاني ســبب تحقّقه بهٰذا النحو وجود قانون الســببيّة فيه، بخلاف الثالث الذي لا سببيّة بين طرفيه.

وملخّصًا نقول: قانون السببيّة عبارةٌ عن مفهومٍ وإدراكٍ عقليٍّ يكشف عن الترابط التكوينيّ بين أمرين لوجود أمرٍ واقعيٍّ بينهما يعطيهما صفة الترابط هٰذه.

3ـ فرض الإلٰه يلزمه الخضوع لقانون الطبيعة

وممّا أوقعهــم في مغالطةٍ جعلتهم ينكرون وجــود إلٰهٍ، هو أنّنا لو فرضنا وجود إلٰه خَلْفَ هٰذا العالم، للــزم انطباق قانون العالم عليه، وبالتالي لا بدّ له من سببٍ أوجده، فيفقد خصوصيّة كونه إلٰهًا، وإنّما ستكون الألوهيّة لمن أوجــده، وهٰكذا في الباقي، وفرضٌ كهٰذا ليس بــأولى من القول بكون هٰذا العالم نشأ تلقائيًّا وعفويًّا من ذاته.

وصرّح بهٰذا القول برتراند راسل (Bertrand Russell) حيث قال: «لربّما كانت قضيّة المُســبِّب الأوّل هي أســهل النظريّات قابليّةً للفهم، وهي تعني

أنّ كلّ شيءٍ نراه في هٰذا العالم له سـببه، وعندمـا تذهب إلى أبعد حلقات هٰذه السببيّة سـتجد المُسَبِّب الأوّل وهو ما يُسـمّى الله، إنّ هٰذه الفرضيّة باعتقادي لا تحمل مصداقيّةً قويّةً هٰذه الأيّام؛ لأنّه وفي المقام الأوّل السـبب ليس واضحًا كما يصوّره البعض. إنّ الفلاسـفة ورجال العلم خاضوا في هٰذه السـببيّة، وهي ليسـت بالصلاحيّة المرجوّة منها الّتي كانـت تؤتي أكلها في الماضي، ولٰكن وبمعزلٍ عن كلّ هٰذا سـنجد أنّ فرضيّة السـببيّة ليست على مستوًى عالٍ من المصداقيّة.

لربّما قلت إنّني حين كنت شابًّا كنت أجادل بخصوص هٰذه الأسئلة وبكلّ ما أوتي عقلي من طاقةٍ، ولقد قبلت لوقتٍ طويلٍ بفرضيّة المُسَـبِّب الأوّل، حتّى جاء اليوم الّذي تخلّيت عن هٰذه النظريّة، وذٰلك بعد قراءتي لسيرة حياة جون ستيوارت ميل، حيث قال فيها: «لقد علّمني والدي إجابة السؤال عمّن خلقني، وبعدها مباشرةً طرحت سـؤالًا أبعد من هٰذا، مَنْ خلق الإلٰه؟» إنّ هٰذه الجملة علّمتني إلى الآن كيف أنّ مبدأ السـبب الأوّل هو مبدأٌ مغالطٌ ومسفسـطٌ، فإذا كان لكلّ شيءٍ مُسبِّبٌ، فيجب أن يكون لله مُسبِّبٌ أيضًا» [علّال، نقد العقل الملحد، ص 108].

وقال دوكينز: «لأنّ فرضيّة المصمّم سـتطرح فورًا نظريّة مصمّم المصمّم» [دوكينز، وهم الإلٰه، ص 76].

ولٰكـنّ هٰذا الفرض من غريب الأقـوال والملازمات، وإن دلّ على شيءٍ فيدلّ على ضعف الفهم لرفض وجود خالـقٍ ومنطلقات هٰذا الفرض، إذ إنّ أصل الاستدلال مبنيٌّ على ملاحظة كون العالم بأجمعه كيفما كانت تفسيرات نشوئه عاجزًا عن إيجاد نفسه بنفسه، وعاجزًا عن إيجاد هٰذا النظم العجيب فيه؛ لقصور المادّة ذاتًا عن تغيّر حالتها ما لم يؤثّر فيها مؤثّرٌ خارجيٌّ، ولعدم

تملّكها للعلم وخصوصًا لما فيه جانب التحسّـــب المستقبليّ في نظم الأشياء، وعدم إمكان إثبات أزليّة المادّة على ما سنوافيه من البيان التفصيليّ، وهٰذا كلّه يقتضي لزوم فرض موجودٍ ليس بماديٍّ وخارجٍ عن قانون المادّة أوجد المادّة وما فيها من نظمٍ، وليس محكومًا بخصائص المادّة، وإلّا للزم عدم انقطاع السؤال عن الموجد، والسبب الأعلى لوجود العالم المساوق لعدم وجوده، وبالتالي عدم وجود العالم بأكمله، وهٰذا خلاف يقينيّة وجود العالم على ما هو مشـــهودٌ لنا ابتداءً من وجود أنفســـنا ووجود الأشياء من حولنا، فهٰذا ما يحكم به العقل ويجزم به بناءً على ملازماته المنطلقة من ملاحظة وجود العالم وتحقّقه، لا أنّه إذا فرضناه نجعله محكومًا بقوانين العالم ونسأل عن خالقه أيضًا؛ إذ إنّ مثل هٰذا السؤال يخالف ما يحكم به العقل، بل يخالف مفروض السؤال إذ السؤال كان عن خالقٍ لا عن مخلوقٍ مثلنا!

ولا يقال: هٰذا الفرض مخالفٌ لقاعدة وقانون الســـببيّة، فكيف يمكن تصوّر وجود موجودٍ لا سبب له، كما تساءل بعضهم؟

والحقّ أنّ قولهم هٰذا يرجع لســـوء فهم الفرض ولسوء فهم قانون السببيّة، فالفرض العقليّ يحتّم وجود موجودٍ خارج هٰذا العالم وقوانينه ينتهي إليه وجود هٰـــذا العالم، ومن دونه لا يمكن التوصّل لكيفيّـــة تحقّق هٰذا العالم، بل لا يتحقّـــق وجود هٰذا العالم، فلو فرضناه واقعًا تحـــت قانون هٰذا العالم لما كان خالقًا للعالم.

وأمّا عدم فهمهم لقانون السببيّة فإنّ موضوعه هو المُسَبَّب أو ما نعبّر عنه بالموجود الممكن، وعدم جريانه على السبب الأوّل لخروج موضوعه عن مورد القاعدة، وإلّا لما كان سببًا أوّلًا ويكون خلاف الفرض، هٰذا من جهةٍ، ومن

جهـــةٍ أخرى فهو داخلٌ في هٰذا القانون، لٰكن من جهة كونه ســـبب الموافق لموضوعيّة فرضه.

والمحصّل من الكلّ أنّه بعد قيـــام الدليل على لزوم وجود خالق لهٰذا العالم لا بـــدّ وأن نفرضه خارج العالم وغير محكومٍ بقوانين هٰـــذا العالم وإلّا للزم وجود العالم من عدمٍ أو هو من أوجد نفسه أو يكون ما فرضناه خالقًا مخلوقًا والجميع باطلٌ بما بيّناه.

ولتقريب فكرة أنّ خالق العالم خارجٌ عن قانون العالم وغير محكومٍ بكلّ قوانينه نذكر مثالًا يقرّب الفكرة للأذهان.

فمن المعروف أنّ الشـــجرة تنبت من البذرة، والبذرة تتولّد من الشجرة، فلو قلنا إنّ هٰذا الحكم يسري على كلّ بذرةٍ وشـــجرةٍ، فهل ترانا سنحصّل على شجرةٍ موجودةٍ أو بذرةٍ؟

الجواب كلّا ؛ لأنّنا إذا ما وضعنا اليد على كلّ شجرةٍ نقول لا تكون موجودةً إلّا بوجود بذرةٍ قبلها، ولو وضعنا اليد على كلّ بذرةٍ نقول لا تكون موجودةً إلّا وهناك شجرةٌ قبلها، فبالتالي لا شجرة موجودة ولا بذرة، ولٰكنّ هٰذا يكذّبه الواقع، فالعالم مليءٌ بالبذور والأشـــجار، وحينها يجـــزم العقل بلزوم وجود أحدهما الّذي هو غير مســـبوقٍ بالآخر، فإمّا أنّ هناك شـــجرةً غير نابتةٍ من بذرةٍ تكون هي أصل تولّد البذور والأشجار من بعدها، أو أنّ هناك بذرةً أولى غير متولّدةٍ من شـــجرةٍ تكون هي أصل وجود الأشجار والبذور من بعدها، فلاحظ كيـــف يحكم العقل بلزوم خروج واحدٍ مـــن الأمرين عن القانون العـــامّ لكلّ ما بعده كي يتصحّح فرض وجود الـــكلّ، فهٰكذا خالق العالم، وإن كان المثال معه قياسًا مع الفارق. نعم، كي لا نفرض إلٰهًا لا بدّ أن نفرض كون

الأصل المــادّيّ للعالم أزليًا أبديًّا كي يتصحّح وجود العالم، ولٰكن إثبات ذٰلك محالٌ عقلًا على ما ســنبيّنه في لاحق المناقشــات، وخارجٌ عن دائرة الإثبات التجريبيّ، كما سنبيّنه لاحقًا في مناقشة منهجهم المعرفيّ.

4 ـ رفضهم لبدهيّات العقل

ويعدّ هٰذا من النقاشــات المعرفيّة في أصل تولّد المعرفة عند الإنســان، والّذي يراد من بدهيّــات العقل هي تلك المفاهيــم التصوريّة والتصديقيّة الّتي نؤمن بها ابتداءً دون الحاجة إلى تكسّــبٍ معرفيٍّ، وما لم نؤمن بتحقّقها لا يمكننــا بناء معرفةٍ من المعارف؛ إذ لــو كان كلّ شيءٍ مجهولًا ويحتاج إلى تكسّبٍ لما انتهى بنا الحال إلى معرفة شيءٍ أصلًا، فلو أردت أن أعرف حكمًا في مسألةٍ ما، فإمّا أن لا يكون في الذهن شيءٌ من المعلومات، أو يكون شيءٌ منها، وعلى الفــرض الأوّل لا يمكن التفكير والتوصّل إلى شيءٍ؛ إذ لا يوجد مــا يُبتدأ به في التفكير، وعلى الفرض الثاني فهٰــذه المعلومات إمّا أن تكون حاصلةً بنفســها فيثبت مطلوبنا وهو وجود البدهيّــات، أو أنّها محتاجةٌ إلى غيرهــا قبلها، وهٰذا الغير أيضًا يجري فيه نفــس الكلام، فإمّا أنّه لا يحتاج فيثبت المطلوب أو يحتاج، وهٰكذا في كلّ فرضٍ إمّا أن نثبت وجود البدهيّات أو يتسلســل الأمر إلى لا نهاية، وحينها ـ على فرض اللانهاية ـ من أراد أن يعلم شــيئًا واحدًا عليه أن يعرف ما لا يتناهى مــن العلم قبله، وهٰذا محالٌ ويفضي إلى عــدم إمكان معرفة شيءٍ أصلًا، والوجــدان والتحقّق الخارجيّ يكذّبه، فالبشر يعلمون كثيرًا من العلوم والحقائق.

ولمّا التفت بعضهم إلى ما تملي عليه فطرته ووجدانه والتفاته إلى التنبيهات الّتي أقامهــا العلماء على ضرورة وجود البدهيّات مــن أمثال الدليل المتقدّم،

اعترفوا ببعض أقســـام وجود البدهيّات دون بعضها، كالحسّيّات والوجدانيّات وبعــض الأوّليّات، إلّا أنّ الأمر فيها ليس عمليّةً انتقائيّةً واختيارًا ذاتيًّا، فلا بدّ من التأمّل الذاتيّ الصحيح للقبول والرفض، أو مراجعة أقسام ما ذكروه من البدهيّات كي يتســـنّى لهم موضوعاتها والتأمّل فيها، ولٰكنّ البحث فيها طويل الذيل يخرجنا عن عداد المقال لغايته، ومن أراد الرجوع في هٰذا الموضوع فعليه مراجعة كتب نظريّة المعرفة وكتب المنطق من مصادرها التفصيليّة.

5 ـ عدم تحديد موضوعيّة الإله

من الواضح لِمَـــنْ خاض الأبحاث العلميّة وكانـــت له الخبرة فيها أنّه يجد الكثير من الاختلافـــات في الأحكام والنظريّات والأقـــوال، وهٰذا راجعٌ إلى عدم بيان حقيقة الموضوع المُناقـــش فيه، والّذي اختلفت أحكامهم إزاءه، والاختلاف هنا لا أخاله يخرج عن عدم تحديد موضوعيّة الإلٰه الّذي قصدوه نفيًا مع الّذين تعرّضوا له إثباتًا، فالمتتبّع لكلماتهم والعارف بمنهجهم ـ الناصّ على أنّ مـــا لا يناله الحسّ فهو غير موجودٍ ـ يجـــد أنّ ما نفوه هو الإلٰه المادّيّ الّذي لم يجدوا لمادّيّته أثرًا في نشوء العالم بأسسهم المعرفيّة، والّذي لم يلاحظوا سيره التفاعليّ والفيزيائيّ في أجرام الكون ومركّباتها، ولم يجدوا ذٰلك الشيء الأزليّ الموجود دون سببٍ ـ وإن كان بعضهم ادّعى أزليّة المادّة، ولٰكن سيأتي الكلام فيه بتفصيلٍ ـ ولم يجدوا تلك المادّة الموجودة في الســـماء والأرض على حدٍّ ســـواءٍ، ولم يجدوا ذٰلك المصدر الواحد للطاقة الممدّ لوجود كلّ الكائنات دفعةً واحدةً ولم ولم...

وخصوصًا إذا مـــا تعرّفنـــا على ارتكازاتهم الدينيّة المســـتقاة من كتبهم التوحيديّة كالتوراة والإنجيل، الّتي تصوّر الإلٰه بشكلٍ مادّيٍّ جسمانيٍّ له صورةٌ

كصورة البشر يلد ويأكل ويشرب، أو حتّى لو لاحظوا التوجّهات الإسلاميّة الرسميّة الّتي تعرض الفكرة الدينيّة الإسلاميّة حول الإلٰه ولا تفترق كثيرًا عمّا هو موجودٌ عندهم من حيث الطبيعة الإلٰهيّة المادّيّة الجسمانيّة إذ يجلس ﷻ على كرسيٍّ واسعٍ ويدير الأمور بيده العضويّة ورجله الجسمانيّة.

فلو كان منظورهم نفي مثل هٰذا الإلٰه المتحقّق بمثل هٰذه الموضوعيّة فلا أشكّ بأنّه قد نطق القدس على ألسنتهم، باتت كلماتهم عين كلمات الموحّدين، فلا صوت مسموع له ولا أين ولا كيف ولا متى، وليس كمثله شيءٌ ولا يناله السمع أو البصر أو الحسّ، ولا إثبات له في حسٍّ أو تجربةٍ؛ إذ هو غير محسوسٍ ولا يتكرّر كي يكون مجرّبًا، فلا يوجد إلٰهٌ بهٰذا الوصف، ولهم الحقّ أن يقولوا لا إلٰه مادّيًّا محسوسًا ومجرّبًا يناله منهج معرفتنا.

وهٰذا الإلٰه بخلاف الإلٰه الّذي ندّعيه ويثبته العقل وتثبته الديانات الحقّة الواصلة إلينا، فإنّنا ندّعي موضوعيّة إلٰهٍ لا تدركه الأبصار، ليس بمادّيٍّ، خارجٍ عن العالم، لا يكون محكومًا بأحكام المادّة، لا من شيءٍ أوجد العالم، أثبتناه بمقتضى الضرورة العقليّة، أزليٍّ أبديٍّ لا أوّل له ولا آخر، لم يخلقه شيءٌ موجودٌ بذاته، سببٍ أوّليٍّ وقديمٍ للعالم.

فما قصدناه لم ينفوه وما نفوه لم نقصده والبحث مفترقٌ.

نعم لهم جانبٌ آخر في كلماتهم لا يمكننا حمله محمل الصحّة والصواب بأيّ شيءٍ كان، ويمثّل الجانب الإلحاديّ في كلماتهم بخلاف ما تعاملنا مع الجانب الأوّل في كلامهم وألحقناه بكلمات الموحّدين، وحاصله ما قدّمناه من كلامهم، وما اشتهرت به كلماتهم «ما لا نستطيع أن نرصده بحواسّنا فلا وجود له» [عمرو شريف، رحلة العقل، ص81]، فلا يمكن تسليمه حتّى على

مســتوى التسليم بمادّيّة الإله ـ تعالى شــأنه عن ذلك علوًّا كبيرًا ـ فغاية ما يمكنهم قوله التوقّف عن إنكاره والشكّ بمعنى التساوي في الإثبات ونفيه، فالحــواسّ لا تثبت إلّا مــا تناله ولا تنكر ما لا تناله، فالإنســان قبل مئات الســنين ليس له أن ينكر الجاذبيّة بحجّة أنّ الحسّ لم ينلها، وليس له إنكار الطاقــة والذرّات والإلكترونات بهذه الحجّة، نعم لو طرحت أمامه ولم يكن قد نالها بحسّــه فليس له إنكارها واتّخاذ الموقف الجــازم من عدم وجودها، فهذا خطأٌ معرفيٌّ عندهم، فكيف لــو كان المدّعي ـ كما عليه القول بوجود الإله ـ يدّعي الخروج الموضوعيّ لموضوع إثباته عن القاعدة؟ فيلزمهم حينها عدم التعرّض إليه بمقتضى أداتهم بإثباتٍ فضلًا عن النفي.

6 ـ اعتمادهم على الظنّ والشكّ والاحتمال في بناء نظريّتهم الإلحاديّة

من الواضح كون العلم التصديــقيّ ذا درجاتٍ متعدّدةٍ في مقدار تصديق النفس به تبعًا لدليــل إثباته، وهو على درجتين العلــم التصديقيّ اليقينيّ، والعلم التصديقيّ الظنّيّ، والمقــوّم لتحصيلها نوع الدليل لحصول التصديق بقضيّتهما، فالأوّل يُكتســب بالبرهان قائمٌ على الضروريّــات والمؤكّد منها الأوّليّات، المرتكز على معرفة الشيء من جهة أسبابه الذاتيّة، والثاني يُكتسب بغير البرهان من الخطابة والجدل القائمين على المشهورات والمقبولات.

وأيضًا ليس كلّ موضوعٍ يستعمل له كلّ مستوًى تصديقيٍّ كان، فالموضوعات الحقيقيّة الّتي يمكن معرفة أسبابها وعللها ينحصر طريق المعرفة بها باليقين التصديــقيّ، ولا معنى لتعلّق العلــم بها والمعرفة بنحو ظــنّيٍّ، فليس من المستساغ دراســة الرياضيّات بنحوٍ ظنّيٍّ، وكذا الفلك والفيزياء والكيمياء

وعلـــم الأحياء والطبّ والإلٰهيّات وغيرها، فليـــس من العلم أن يقال 2+2 أظنّه يساوي أربعةً!

فمـــا نحن فيه من إثبـــات الإلٰه والمعبّر عنه بالعلم الإلٰـــهيّ موضوعه من الموضوعات الحقيقيّة الّتي يمكن معرفة علـــل إثباته من خلال التحليلات والملازمات العقليّة، فيكـــون التعامل معه بنحوٍ ظنّيٍّ واحتماليٍّ خروجًا عن الإنصاف العلميّ والمنهج البحثيّ، فإمّـــا أن يُعرَف بنحوٍ يقينيٍّ ونتمكن من معرفته بهٰذه الصفة، أو يكون السكوت عنه أولى، فلا معنى أن أقول بظنّيّة وجود الإلٰه وأرتّب رؤيتي الكونيّة المشـــتملة على الســـلوك المتناسب مع هٰذه الرؤية مع تحمّل مشـــاقّها وتأثيراتها الدنيويّـــة والأخرويّة، وفي نهاية مطافها تكون ظنّيّة الوقوع مع احتماليّة الخلاف في واقعيّتها، فكلّنا يجد بالوجدان أنّ مثل هٰذا المقدار التصديقيّ لا يوجب تحريكًا نحو الفعل وخصوصًا في الأمور المصيريّة، فالظنّ لا يغني من الحقّ شيئًا.

وأيضًا ليس من الصواب والإنصاف أن أنكر وجود الإلٰه ظنًّا، وما يترتّب عليه من مهلكةٍ وجوديّةٍ وخـــسرانٍ أبديٍّ لا يطاق لو كان واقعًا اعتمادًا على الظنّ والاحتمال في إنكاره، ألا ترى لو أخبرك طفلٌ صغيرٌ بوجود مفترســـاتٍ في الطريق يفترسن كلّ من مرّ بها على طريقها، فلا يمكنك إهمال هٰذا الخبر اعتمادًا على ظنّك بكذبه أو احتماليّة تفرّقها عن الطريق؟!

فالملحد إن أراد إنكار الإلٰه والمخاطرة بمصيره بعد هٰذا الوضوح الصريح لدى البشريّة في أكثر أعدادها، وبعـــد البراهين اليقينيّة والتنبيهات النبويّة الّتي يصعب إنكارها، فعليه باليقين من الأدلّة، وأن لا يعتمد على المشهورات والتسليم لقول غيره اعتمادًا على حسن بعض ظاهرهم، كما عليه العامّة من

الملحدين الّذين هم ليسوا بعلماء، أو اعتمادهم الظنّ والاحتمال والفرض في نظريّاتهم العلميّة كما عليه أكثر كلمات العلماء المادّيين والتجريبيّين الحسّيّين، فما لكم كيف تحكمون؟! فلو سألنا العالم المنكر لوجود الإله، من أين لك يقينٌ في إمكان خلق الشيء من العدم الّذي بنيت عليه مدّعاك؟ والحال أنّ الضرورة والحسّ يكذّبه، ومن أين لك يقينيّة القول بأنّ الشيء يخلق نفسه؟ أليس هٰذا خلاف ما جرّبته أنت وما ناله حسّك؟ وخلاف الضرورة القاضية بعدمه ولزوم اجتماع النقيضين منه؟

وإليك بعض نماذج القول من كلماتهم الّتي تكشف عن صواب توصيفنا لحالهم من الاعتماد على الظنّ والشكّ.

قال دوكينز: «أتمنّى أن يجيب الفصل الرابع: لماذا من المؤكّد تقريبًا عدم وجود الله؟» [دوكينز، وهم الإله، ص 41].

وهٰذا يناقض عنوان كتابه (وهم الإله)، فالعنوان منطقه منطق الإنكار اليقينيّ، ولسان البحث والاستدلال لسان الظنّ والاحتمال.

وقال في غير هٰذا الموضع: «إنّي أعتقد أنّ الكون نشأ تلقائيًّا من العدم» [شريف، رحلة العقل، ط 4، ص 41]، والاعتقاد بحسب استعماله هنا بمعنى الفرض والاحتمال على ما عليه سياق كلامه.

وقال أيضًا بما مضمونه نقلًا عن مجلّة (البراهين): «لو أنّك متّ وقدمت أبواب الجنّة، ماذا ستقول لله لكي تبرّر إلحادك الّذي لازمك مدى الحياة»؟ فكان جوابه: «سوف أستشهد ببرتراند راسل: لم يكن هناك أدلّةٌ كافيةٌ، لم يكن هناك أدلّةٌ كافيةٌ» [جيتنغ؛ بلانتنغا، هل الإلحاد لا عقلاني؟ مجلّة براهين، هدية

العدد، ص1 و2]، والجواب يعكس الحالة النفسـيّة لمقدار اطمئنانهم لأدلّتهم، فلو كانت كافيةً لكانت هي منطلق جوابه واحتجاجه، ولٰكنّ لمجرّد عدم قيام الدليل بحسب نظره تمسّك بالإلحاد تمسّـك المتيقّن، وهٰذا ممّا لم نعهده في العلوم عامّةً فضلًا عن العلوم اليقينيّة الّتي يتحدّد بها مصير البشريّة.

وقال العالم الفيزيائيّ سـتيفن: «لا أحد يسـتطيع إثبات الخالق... ولٰكنّه عندما سُـئل، هل تؤمن بوجود الإلٰه أو لا؟ أجاب قد يكون الخالق موجودًا» [المصدر السـابق]، فكيف لا يسـتطيع أحدٌ إثباته من دون أن يتردّد فيه، وبعد ذٰلك يحتمل وجود الخالق، فإن دلّ كلامهم هٰذا وتناقضهم على شيءٍ فإنّما يدلّ على عـدم الثبات واليقين فيما يقولون، فـلا أدري كيف يؤمنون ويجزمون بمـا يفترضونه ويحتملونه ويبنون رؤيتهم عليـه، ويخاطرون بمصيرهم على موجبه، وكأنّـه إحدى النظريّات الفيزيائيّة الّـتي يحتمل فيها الخطأ وتبيان الأمور بعد ذٰلك، كما حصل لكثيرٍ من النظريّات التجريبيّة.

قال حينما كان يوصّف حال نفسـه: «إنّه كان يتمنّى نظريّة الكون الثابت الأزليّ، لأنّها أكثر جذّابيّـةً، وأبعد عمّا نادت به الأديان» [هيثم، كبسـولات إسكات الملحدين، ص 72]، وكأنّ الاعتقاد ينال بالتمنّي، وردّة الفعل تجاه الأديان عندهم لمّا عاثت بمقدّرات حياتهم.

ويقول العالم الفيزيائيّ البريطانيّ دينيس شـياما: «لـم أدافع عن نظريّة الكون المتسـقرّ لكونها صحيحةً، بل لرغبتي في كونها صحيحةً، لٰكن بعد أن تراكمت الأدلّة تبيّن لنا أنّ اللعبة قد انتهت» [المصدر السـابق]، ومن المعلوم الرغبة لا تثير إلّا وهمًا غالبًا واحتمالًا ضعيفًا.

7 ـ اعتمادهم على كون وجود أسبابٍ طبيعيّةٍ للشيء يلازمه الاستغناء عن الخالق

وهٰذا من غريب التفكير، فإنّنا لا ندّعي من فرض وجود الإلٰه انتفاء قوانين العلم والعالم، كي يقال: وبما أنّنا استكشفنا وجود القانون الّذي تتولّد على أساسه الأشياء وتتطوّر تكشف عن كذب ادّعاء وجود الإلٰه، بل على العكس تمامًا، فإنّ النظم الموجود والتدبير من خلال الأسباب والمسبّبات ممّا نادت به العقول والديانات دليلٌ لإثبات وجود الخالق وحسن تدبيره وفق الحكمة، ولا يعني وجود الإلٰه جريان الأمور على وفق قانون الإعجاز من دون نظمٍ وأسبابٍ.

فبناؤهم وارتكازهم لنفي وجود الخالق جاء من منطلق أنّه كي يكون الشيء مخلوقًا لله فينبغي أن لا تكون لوجوده أسبابٌ طبيعيّةٌ، فإذا اكتشفنا وجود الأسباب الطبيعيّة لا حاجة حينها لفرض وجود إلٰهٍ خلف هٰذا العالم، حتّى وصل الأمر إلى أن يصرّح بعضهم بكون الاعتقاد بوجود إلٰه كان يعتمد على الغموض العلميّ في تفسير الأشياء فنفرض لها إلٰهًا، ولٰكن وبعد التعرّف على تلك الأسباب لم نعد بحاجةٍ لفرض إلٰهٍ.

والحقّ أنّ الملازمة المذكورة ليست بلازمةٍ، هٰذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى لم يكن الارتكاز العرفيّ أو العقليّ في إثبات وجود الخالق قائمًا على عدم معرفة الأسباب في تفسير تولّد الأشياء كي يكون تعرّفها ناقضًا لدليل التوحيد.

أمّا الجهة الأولى فكون الشيء له سببٌ فلا يخلو أمر سببه إمّا أن يكون له سببٌ أو لا سبب وراءه، وهٰكذا بالنسبة للثاني والثالث إلى حيث الوصول لسببٍ لا سبب وراءه هو مبدأ سلسلة الأسباب ـ وهٰذا هو مرادنا من الشقّ الثاني فلا نكرّره ـ بغضّ النظر عن توصّلنا فعليًّا له أو عدم توصّلنا، فلنا

إمكان فرضه، والسـمة الّتي تميّز هٰذا السـبب عن باقي مجموع الأسباب أنّ وجوده غير مسـبّبٍ عن غيره بخلاف باقي السلسـلة فيمـا دونه، فوجودها مُسـبّبٌ عن غيرها، ومن هنا قسّم الفلاسـفة الموجودات إلى قسمين بنحو الحصر العقليّ، موجوداتٍ وجودها ذاتيٌّ لها وغير مُسبَّبٍ عن غيرها، وأسموها بواجبة الوجود، وموجوداتٍ وجودها مُسَـبَّبٌ عن غيرها، وأسموها بممكنة الوجود، فالملازمة الّتي ذكروها (معرفة الأسـباب تغـني عن فرض إلٰهٍ) إنّما تتمّ لو صحّ فرض السـبب الأخير واجب الوجود في نفسه الّذي يلزمه الأزليّة والقدم الذاتيّ، بل على هٰذا الفرض تكون معرفة الأسـباب وصفة الأسباب تفضي إلى معرفـة الإلٰه؛ إذ ليس مرادنا مـن الإلٰه إلّا ذاك الواجب القديم الأزليّ. نعم، يبقى الفرق بين الملحـد والموحّد في تعيين المصداق، فكلاهما يبحث عن الواجب الّذي ليس لوجوده سبب القديم الأزليّ.

وهنا ستتحوّل الدراسة إلى دراسةٍ موضوعيّةٍ تحدّد أهليّة المصداق المفترض في صحّة فرضه إلٰهًا أم لا؟ بمعنى وجوده واجبٌ أم لا، قديمٌ أم لا، أزليٌّ أم لا.

فهـل ما فرضوه من الكـون ذي الحال الثابت، أو المـادّة ذات الانفجار العظيم مؤهّلٌ لذٰلك أو لا؟ وهٰذا ما سنقف على بيانه تفصيلًا في النقاش التالي.

ولنلفـت النظر أكثر في هٰـذه القاعدة الّتي كانت تنـصّ على أنّ معرفة الأسـباب تغني عن فـرض الإلٰه، فقد تبيّن أنّ معرفة الأسـباب من حيث التأثير والسـببيّة لا علاقة لها بالإلٰه أصلًا لا إثباتًـا ولا نفيًا، وإنّما معرفة الأسـباب من حيـث طبيعـة وجودها من كونهـا مسـتغنيةً أم لا ترتبط بإثبـات الإلٰه أو نفيـه، والحقّ من هٰذه الجهـة يأبى إلّا أن يثبـت إلٰهًا ما: ﴿أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [سورة إبراهيم: 10].

وأمّا الجهة الثانية فلم يكن الارتكاز العامّيّ والعلميّ قائمًا على ما ذكروا، بل كانا قائمين على ما ذكرناه من جهة البحث الأوّل؛ لذا إن جئت للعرف وقلت إنّ الله أنزل المطر، وهم يعلمون أنّ المطر ينزل بعد تبخّر الماء وتكوّن الغيوم وإثارة الريح له وغيرها من الأسباب، لا يجدون حرجًا في ذٰلك، وأمّا التحليل العقليّ الفلسفيّ فما قدّمناه هو الحقّ الّذي اعتمدوا عليه ولم يكتفوا بمجرّد فرض السبب ليصحّحوا فرض وجود العالم، ومنه قسّموا الموجودات للقسمين السابقين ممّا ذكرنا، فتأمّل تجد الحقّ واضحًا.

8ـ اعتمادهم على مبدإ أزليّة المادّة الأولى

والمراد من الأزليّة أنّ الشيء لا أوّل له فهو موجودٌ منذ القدم، بحيث لا نتصوّر العدم في حقّه قبل وجوده، بل لا قبل لوجوده فكلّ ما نتصوّره من الزمان وتحقّق الوجود فهو موجودٌ وقائمٌ فيه، ومثل هٰذا المعنى قد تصوّره بعض الفيزيائيّين في حقّ المادّة للخروج من حيرة مَنْ أوجد العالم، فانتهى نظرهم عندما لم يعثروا على السبب المادّيّ وراء تكوّن ما انبثق منه العالم فقالوا بقدم المادّة الّتي توصّلوا إليها، وكونها مبدأ تكوّن العالم، وهٰذا الفرض في أوّل وهلةٍ يبدو مقبولًا من جهة أنّ ثمّة موجودًا أزليًّا غير متكوّنٍ من غيره كان مبدأً لهٰذا العالم، بل لا مناص من فرضه وقبوله لدى العقل السليم من الجهة الّتي ذكرناها، ولٰكن يبقى هٰذا السؤال وهو: ما مقدار أهليّة مصداق المادّة الّتي افترضوها، سواءٌ على نظريّة الانفجار الكبير أو نظريّة الكون الثابت، بحيث تمثّل مصداقًا لتلك الضرورة العقليّة القائلة إنّ ثمّة موجودًا أزليًّا غير متكوّنٍ من غيره كان مبدأً لهٰذا العالم؟ فنحن نتّفق معهم بهٰذا المقدار ونعترف بلزومه، ولٰكن يبدو أنّ الخلاف معهم في تحديد المصداق، وسننطلق من نتائجهم الفيزيائيّة وما قاربها في الوصول إلى النتيجة وقطف ثمارها.

وحسم هٰذا الأمر يتوقّف على أمرين:

الأمر الأوّل: عرض النظريّتين لمعرفة فرضهم.

الأمر الثاني: مناقشة أهليّة ما فرضوه في النظريّتين.

بعدما تمّ اكتشاف العديد من الظواهر الكونيّة الّتي من أهمّها أنّ المجرّات تتباعد تباعدًا كبيرًا فيما بينها، ولٰكن ليس تباعدها بالنحو المألوف كتحرّك جسمين عن بعضهما، بل بنحو توسّع الفضاء الّذي يحوي المجرّات، كتمدّد بالونٍ ما فينتج عنه تباعد نقطتين مرسومتين عليه، وأيضًا شاهد علماء الفلك والرصد أطيافًا حمراء اللون تشير إلى وجود أجرامٍ تبتعد عنّا، حيث إنّ الطيف الأحمر هو الشعاع الصادر من أجسامٍ بعيدةٍ مبتعدةٍ عنّا.

وهٰذه الاكتشافات وغيرها ممّا يدلّ على حركة المجرّات والأجرام السماويّة وتباعدها عن بعضها، فحاول علماء الفيزياء تفسير ذٰلك، ونتج عن مجمل تفسيراتهم مجموعةٌ من النظريّات كان أهمّها نظريّتين تعدّان من أحدث النظريّات الفيزيائيّة في تفسير كيفيّة نشوء العالم:

إحداهما: نظريّة (الخلق المستمرّ) أو ما تسمّى بنظريّة (الكون ذي الحال الثابت)

وتنصّ على أنّ الكون لمّا كان على تباعدٍ مستمرٍّ منذ بلايين السنين، فيفترض اليوم أن لا نرى شيئًا ممّا نراه اليوم، ولٰكنّنا نراه اليوم، فلا بدّ من افتراض وجود مادّةٍ جديدةٍ تحلّ محلّ المادّة المتباعدة، وبهٰذا يضلّ الكون محتفظًا بكثافته على الرغم من تباعده.

واستنتجوا من ذٰلك أنّ الكون على الرغم من ازدياد مادّته إلّا أنّه على حالٍ ثابتةٍ من الأزل لا بداية له.

إلّا أنّ هٰذه النظريّة لاقت مناقضًا فيزيائيًّا من أنّ الكون في حال تغيّرٍ ولا ثبات له، فلذٰلك عُدل منها إلى نظريّةٍ أخرى أكثر تطوّرًا منها في تفسير تلك الظواهر. [ظ: إدريس، كتاب الفيزياء ووجود الخالق، ص 83]

ثانيهما: نظريّة الانفجار العظيم

وتنصّ على أنّ الكون لو تصوّرناه على حال كون مجرّاته تتقارب من بعضها

فستقلّ المسافات بينها وتزداد الجاذبيّة بين أجرامها، وبالتالي ستتلاصق فيزداد الضغط بينها وتنعدم المسافات وتندمج مع بعضها إلى أن تصل المادّة الأولى لحدّ ذرّةٍ واحدةٍ، وبفعل الضغط الكبير قد يصل حجمها قريبًا من الصفر تقريبًا، فبداية الكون كان مادّةً صغيرةً جدًّا تعرّضت للانفجار وتبدّدت بصور إشعاعٍ تولّد منها العالم برمّته بما فيه الزمان والمكان. [ظ: ستيفن هوكينغ، التصميم العظيم، ص 216؛ هوكنج، تاريخ الزمان، ص 1211]

النتيجة

ما أريد التوصّل إليه من خلال عرض نظريّاتهم هو التوصّل إلى نقطةٍ مشتركةٍ بين القولين بغضّ النظر عن تفاصيل تفسيريهما ومقدار الاختلاف بينهما، لكنّهما قد توصّلا لفرضٍ واحدٍ في نهاية المطاف، وهو وجود شيءٍ واحدٍ فاردٍ موصوفٍ بالأزليّةٍ وغير مسبوقٍ بإيجادٍ قبله من غيره.

والّذي يلفت نظري هو أزليّة تلك المادّة المفترضة، سواءٌ من صرّح بأزليّتها كأصحاب النظريّة الأولى، أو من لزم من قوله ذلك كما في أصحاب النظريّة الثانية بعد فرض الزمن التخيّليّ وتعدّد الأكوان الأزليّ [ظ: نقد العقل الملحد، ص 132 وما بعدها]، فهل يا ترى في ضمن القانون الفيزيائيّ يمكن فرض أزليّتها، أو أزليّة المجموع غير المتناهي من الأكوان أم لا؟

والأمر الثاني يبدأ حيث تنتهي الأسئلة السابقة بعد مجمل العرض في الأمر الأوّل، فبغضّ النظر عن المفروض، فإنّ أمر الموجود لا يخلو من حالين بحسب الفرض العقليّ بما يقتضيه الحصر، إمّا أن يكون موجودًا تامّ الوجود ليس له حالةٌ يكون بعدها، بمعنى ليس له حالةٌ استعداديّةٌ لأن يكون شيئًا آخر، كالعلم الحاصل عند الإنسان فحقيقته أنّه علمٌ وليس هناك ما يُنتظر من حقيقته على أن يصير حقيقةً أخرى؛ أو موجودًا غير تامّ الوجود وله حالةٌ

أخرى يكون بعدها، بمعنى أنّ له اســتعدادًا لأن يكون شيئًا آخر، كالتراب فهو موجود بالفعل ولٰكن فيه استعدادًا لأن يكون طينًا والطين يكون طابوقًا، وله أن يكون حجرًا، وهٰكذا فيما يعرفه الفيزيائيّون من التحوّلات الممكنة للتراب بعد توفّر اللازم له من الطاقة والزمن والمؤثّرات الأخرى.

وهنا نأتي للفرض الّذي فرضوه وجعلوه مبدأً للعالم، نجد أنّه منطبقٌ عليه الفرض الثاني من أنحاء الموجودات؛ لكونه بنفســه طــرأت عليه التغيّرات فخــرج منه العالم. وحيث إنّهم قالوا بأزليّتــه وقدمه أو يلزمهم ذٰلك، وغير مقيّدٍ بزماننا الفعليّ، بل منه نشــأ الزمان، بحيث نحتاج لزمانٍ تخيّليٍّ لتصوّر قدم وجوده، ومهمــا مددنا ذٰلك الزمان التخيّليّ، فهو موجودٌ فيه، وهنا يلزم أنّ جميع الاستعدادات الكامنة فيه قد أخذت الفرصة الكافية من الزمان منذ الأزل لظهــور ما هو ظاهــرٌ منها الآن منذ الأزل، ويلزمــه نفاد ما فيه من اســتعدادٍ، ووصوله لحدّ ما يصفونه من مرحلة النفاد والتساوي والنضوب، ولٰكنّ وجود الاســتعداد الكبير في العالم الّذي قد يحتاج لبلايين السنين أو أكثر من ذٰلك، يشير إلى عدم أزليّة ما فرضوه وحدوثه، وعدم قدمه وبالتالي لا يكون واجبًا، ووجوده من ذاته لا من ســببٍ آخــر، فيلزمه موجودٌ وراءه يتّصــف بهٰذه الصفات وهو ما نســمّيه بــالإلٰه (الله)، وليس الله غير ذٰلك الواجــب القديم الأزليّ الّذي لا يحتاج لتدخّــل غيره في وجوده، والملحدون يعترفون بجميــع هٰذه الصّفات الّتي ينبغي أن يتّصف بها مبدأ العالم، لٰكنّهم أخطؤوا في تعيين مصداقه، فالحقّ أنّهم مشركون لا ملحدون لٰكنّ الشرك هنا له ثوبٌ جديدٌ، فكان الشرك سابقًا أن جعلوا مع الله إلٰهًا آخر، وهنا استبدلوا بمصداق الله إلٰهًا آخر.

الخاتمة

1 ـ معـــنى الإلحاد المطروح في نقاش المقال، هو بمعنى الميل عن الاعتقاد بوجود الخالق كلّيًا.

2 ـ للإلحاد من جهةٍ فكريّـــةٍ ومعرفةٍ نظريّةٍ مراحل عدّةٌ مرّ بها، فمنها ما كان على صعيد عدم القدرة على إثبات الخالق من خلال إظهار تســاؤلاتٍ تشـــكيكيّةٍ انتهت بهم إلى كون إثبات الخالـــق خارجًا عن قدرة البشر، ولم يتعرّضـــوا لدليل نفيه. ومنها إهمال النظر في الإلٰه ســـلبًا وإيجابًا والتركيز على الفرد، كما هو الفكر البوذيّ. ومنها نفي وجود الإلٰه وعدم الحاجة لفرضه على ما عليه الفكر الإلحاديّ اليوم.

3 ـ هناك جملةٌ من الأسس العلميّة (بحسب اعتقادهم) اعتمدها أصحاب الفكر الإلحاديّ لتأسيس نقضٍ لفكرة وجود الإلٰه:

أ ـ إمكان تولّد الموجود من العدم، أو خلق الشيء لنفسه. ورددنا بكونه مخالفًا لأبده البدهيّات، من كون العدم لا شيء فكيف يولّد شـــيئًا؟! وكذٰلك النقيض (العدم) لا يولّد نقيضه (الوجود).

ب ـ إنكار قانون السببيّة، واستبداله بفكرة الترابط، ورددناه بكون ما تســـمّونه بفكرة الترابط إمّا أن يكون لها منشأٌ في طبائع الأشياء أو لا يكون لها منشأٌ، فإن كان لها مشأٌ فهٰذا ما نقصده بالسببيّة، وإن لم يكن لها منشأٌ لصحّ ارتباط كلّ شيءٍ بكلّ شيءٍ، وهٰذا واضح البطلان.

جـ ـ لو بنينا على فكرة وجود الإلٰه للزم خضوعه للقوانين الطبيعيّة، وبالتالي لا بدّ من سببٍ أوجده، فيفقد خصوصيّة كونه إلٰهًا، وهٰذه الفكرة ليست بأولى من فرض أنّ العالم أوجد نفسه. ورددناه بكون العالم برمّته محتاجًا للخالـــق بحكم العقل على ما نراه من خصوصيّاته، ونفس العقل يحكم

بلزوم وجود خالــقٍ له خارجٍ عن طبيعة قوانينــه كي يوجد العالم، فما ذكرتموه من كونه خاضعًا لقوانين العالم خلاف أصل الاستدلال.

د ـ رفضهــم لبدهيّات العقل. ورددناه؛ إذ لــو لم نقل بوجود بدهيّاتٍ للعقل لما أمكن لنا الابتداء بالتفكير بأيّ نحوٍ كان.

هـ ـ اعتمادهم موضوعيّة إلٰهٍ لم يبيّنوا حقيقة تلك الموضوعيّة. وخلصنا إلى كونهم يتكلّمون عــن إلٰهٍ مختلفٍ موضوعًا عمّا تقصده الأديان وما يفرضه العقل ويوجبــه، فهم ينكرون أن يكون هناك إلٰهٌ مادّيٌّ يقف وراء مادّيّات هٰذا العالم وهو محرّكٌ لها، ووافقناهم على ذٰلك واعتبرناه جانبًا توحيديًّــا لا إلحاديًّا. نعم، لهم جانبٌ إلحــاديٌّ آخر في كلماتهم أحيانًا، وهو إنكار مطلق القوّة الّتي تقف خلف هٰذا العالم.

و ـ اعتمادهم على الظنّ والاحتمال والشّك في بناء نظريّتهم الإلحاديّة، وقلنا إنّ الموضوعات الحقيقيّة لا ينفع معها مثل هٰذه الطرق غير الموصلة للواقع، ونظّرناه بالمسائل الرياضيّة الّتي لا يغني الظنّ فيها عن الحقّ.

ز ـ تصوّرهم أن وجود أسبابٍ طبيعيّةٍ للشيء تغنيه عن فكرة الاحتياج للخالــق، وقلنا إنّنا لا ننكر وجود سلســلةٍ من الأســباب الطبيعيّة للأشــياء في عالمنا، لٰكنّه لا يلزم إنكار الخالــق؛ إذ الكلام في ذات المسبّبات هل كونها من ذاتها أم لا؟

ح ـ اعتمادهم على مبدإ أزليّة المادّة الأولى. ورددنا بأن لو كان أزليًّا لتحقّق فيه ما هو مستعدٌّ له منذ الأزل، وهٰذا خلاف ما نراه من وجود التغيّرات.

4 ـ النتيجــة الّتي توصّلنا إليها هي أنّ: للعالم من ورائه موجودًا، يتّصف بالألوهيّة ونســمّيه بالإلٰه (الله)، وليس الله غير ذٰلك الواجب القديم الأزليّ الّذي لا يحتــاج لتدخّل غيره في وجــوده، والملحدون يعترفــون بكلّ هٰذه

الصفات الّــتي ينبغي أن يتّصف بها مبدأ العالــم، لٰكنّهم أخطؤوا في تعيين مصداقه، فالحقّ أنّهم مشركون لا ملحدون، لٰكنّ الشرك هنا له ثوبٌ جديدٌ، فكان الشرك ســـابقًا أن جعلوا مع الله إلٰهًا آخر، وهنا استبدلوا بمصداق الله إلٰهًا آخر.

قائمة المصادر

1. ابن كثير، بداية خلق الكون، تحقيق عادل أبو المعاطي، مؤسّســـة الأهرام للنشر والتوزيع، دار البشير، القاهرة، سنة 1998.
2. إدريس جعفر شـــيخ ، الفيزياء ووجود الخالق، الرياض، الطبعة الأولى، ســـنة 2001 م.
3. برتراند راسل: النظرة العلميّة، ترجمة عثمان نويه، مؤسّسة المدى، سنة 2008.
4. برتراند راســـل، النظرة العلميّة، ترجمة عثمان نويه، مؤسســـة المدى، بغداد، 2007م.
5. جلال الدين السعيد، أبيقور.. الرسائل والحكم، تونس: الدار العربية للكتاب، سنة 1991.
6. حســـن بن أحمد اللواتيّ، المصمّم الأعظم، علّق عليه محمّـــد بن رضا اللواتيّ، بيروت، الدار العربيّة للعلوم، الطبعة الأولى، 2009م.
7. خالد كبير علال، نقد العقل الملحد، دار المحتسب، 2010م.
8. ريتشـــارد دوكينز، وهم الإله، نقلنا ترجمته من كتـــاب خالد كبير علال، نقد العقل الملحد.، 2010م
9. ســـتيفن: نصٌّ من مقابلة ستيفن هوكنغ من المذيع لاري بقناة سي أن أن، موقع الحارة العمّانيّة، على الشبكة العنكبوتيّة.
10. عمر شريف، خرافة الإلحاد، القاهرة، مكتبة الشروق الدوليّة، الطبعة الأولى، سنة 2014.
11. عمرو شريف، رحلة العقل، مكتبة شروق الدوليّة، القاهرة، 2011.

12. غاري جيتنغ، وألفن بلانتنغا، هل الإلحاد لا عقلاني؟ تحقيق وتعليق: عبدالله بن سعيد الشهري، مجلّة براهين، هديّة العدد.

13. كولد لفنســـون: البوذيّة، ترجمة محمّد علي مقـــلّد، دار الكتاب الجديد، الطبعة الأولى، سنة 2008.

14. كيم نوت، الهندوسيّة، ترجمة أميرة علي عبد الصادق، مؤسسّة هنداوي، الطبعة الأولى، سنة 2016.

15. Davies, p. (1983) God and the New Physics, Pocket. Book, p

قراءةٌ في كتاب الله والعقل

محمدباقر الخرسان

أوّلًا: حياة المؤلّف

يعدّ مؤلّف الكتاب العلّامة الشـيخ محمد جـواد مغنية من أبرز علماء لبنـان، وعلمًا من أعلامها، كان غزير العطـاء والإنتاج العلميّ، انعكس ذلك في تنـوّع مؤلّفاته الّتي أغنت المكتبة الإسـلاميّة بكلّ صنوف العلوم الإسـلاميّة، وهنا أرى من المناسب أن نقف بشكلٍ مختصرٍ على مراحل حياته قبل بيان القراءة في كتابه المذكور.

1. ولادته وحياته

ولد الشـيخ محمد جواد مغنية سـنة (1322 هـ - 1904 م) في قرية طيردبا في قضاء صور من جبل عاملٍ، درس على شـيوخ قريته ثمّ سافر إلى النجف، وأنهى هناك دراسـته. ثمّ عاد إلى جبل عاملٍ وسـكن طيردبا، ثمّ عيّن قاضيًا

شرعيًّا في بيروت، ثمّ مستشارًا للمحكمة الشرعيّة العليا، فرئيسا لها بالوكالة، إلى أن أحيل على التقاعد.

والشيخ من الّذين أبدعوا في الميادين العلميّة والاجتماعيّة، والميزة الّتي ميّزته عن العلماء الآخرين هي التوجّه بإنتاجه وأفكاره بصورةٍ خاصّةٍ إلى جيل الشباب، فكان يعالج في كتبه المشاكل والمسائل الّتي تمسّ واقعهم الفكريّ والعقديّ والاجتماعيّ، وكان يذبّ عن تعاليم الإسلام وعن المذهب الحقّ بقلمه ضدّ التجنّي والافتراءات، بالإضافة إلى سعيه الدؤوب ومنهجه الواعي في التقريب بين مختلف المذاهب الإسلاميّة.

2. فترة التعليم وأهمّ أساتذته

درس الشيخ مغنية في صغر سنّه عند شيوخ قريته، وفي عام (1343هـ ـ 1925) سافر إلى النجف الأشرف لإكمال دراسته الدينيّة العالية، وتتلمذ على يد أكابر العلماء، منهم السيّد أبو القاسم الخوئيّ والسيّد محمدسعيد فضل الله والشيخ محمدحسين الكربلائيّ وغيرهم، ومكث في النجف أحد عشر عامًا ليتركها عام 1936 م.

كان محبًّا للدرس والتأليف، فأمضى جلّ وقته بين الكتب باحثًا ومؤلّفًا، وسيرته تشهد له بموهبته ونهمه العلميّ، وحدّة ذكائه تتجلّى في مؤلّفاته عبر دقّة الملاحظة العلميّة، ومقاربة المواضيع الّتي يبحثها، وعرض مجمل الأفكار والمقارنة والتحليل بموضوعيّة، كما يتمتّع بسعة اطّلاعٍ وشموليّةٍ، بالاضافة إلى أسلوبه السلس البسيط غير المتكلّف، والّذي يدلّ على مقدرةٍ وبلاغةٍ.

3. مؤلّفاته

كان للشيخ مؤلّفاتٌ كثيرةٌ ومتنوّعةٌ في مختلف المجالات العلميّة والفقهيّة والأدبيّة والتاريخيّة تجاوزت الستّين عنوانًا، وكان أوّل مؤلّفاته الّتي نشرت كتابٌ بعنوان (الوضع الحاضر في جبل عاملٍ)، وآخرها كتاب (المختصر الجامع في فقه جعفرٍ الصادق) ولم يكتمل الكتاب بسبب وفاته، ومن مؤلّفاته أيضًا هٰذا الكتاب الذي نروم دراسته (الله والعقل)، الّذي يقع ضمن سلسلة كتبٍ حول العقل والاعتقادات الإسلاميّة، والّتي قال عنها المؤلّف: «سلسة أعرض فيها الدليل العقليّ على أصول الإسلام»، وسعى من خلالها إلى ردّ الشبهات المطروحة على هٰذه الأصول في عصره.

4. وفاته

توفّي الشيخ ﵀ ليلة السبت في التاسع عشر من محرّمٍ الحرام سنة (1400هـ ـ 1979 م)، ونقل جثمانه إلى النجف الأشرف وشيّع تشييعًا باهرًا وصلّى عليه المرجع الدينيّ السيّد أبو القاسم الخوئيّ، ودفن في الصحن العلويّ الشريف في النجف الأشرف.

ثانيًا: هويّة الكتاب

كما ذكرت آنفًا فإنّ المؤلّف كتب سلسلةً تتناول دراسة بعض العقائد الاسلاميّة وبيانها وإثباتها ودفع الشبهات عنها من خلال العقل، وهٰذه السلسلة ضمت خمسة مباحث أو كتيّباتٍ طبعت بشكلٍ مستقلٍّ، بادئ الأمر كانت عناوينها على النحو التالي (الله والعقل) و(النبوّة والعقل) و(الآخرة والعقل) و(إمامة عليٍّ ؈ والعقل)، وآخرها بعنوان (المهديّ المنتظر ؏

والعقل)، ولٰكنّها بعد ذٰلك تمّ تجميعها في كتابٍ واحدٍ تحت عنوان (الإسلام والعقل). يقول الشيخ مغنية في مقدّمة الكتاب: «وضعت سلسلةً أعرض فيها الدليل العقليّ على أصول الإسلام ودعائمه الأولى، جنبًا إلى جنبٍ مع الإحساس القلبيّ في عبارةٍ سهلةٍ واضحةٍ، مكتفيًا من الموضوع بمعالمه الرئيسة مجتنبًا كلّ ما يعوق الفهم، ويأباه العقل ...وقد وفّقت - بحمد الله - إلى ما قصدت إليه من تقوية الروح الدينيّة وتثبيتها بالمنهج العقليّ في نفوس كثيرٍ من الشباب، وقد حقّقت السلسلة نجاحًا كبيرًا، فطبع بعضها أربع مرّاتٍ، وبعضها الآخر ثلاثًا... وبعد أن نفدت النسخ من كلّ الطبعات رأينا أن نجمع الحلقات الخمس ونخرجها في كتابٍ واحدٍ باسم (الإسلام والعقل)؛ تسهيلًا على الراغبين، ومساهمةً في نشر الثقافة الدينيّة، والفلسفة الإسلاميّة».

تمّ طبع هٰذه السلسلة الجديدة سنة 1984 في بيروت من قبل دار ومكتبة الهلال ودار الجواد للطباعة في كتابٍ واحدٍ عدد صفحاته 274 صفحةً، ولا يسعني دراسة الكتاب بعناوينه المختلفة في هٰذه العجالة، بل سأكتفي بقراءة الكتاب الأوّل منه، وهو (الله والعقل) الّذي عدد صفحاته (59)، وقد تسنح الفرصة لقراءة الأجزاء الأخرى ودراستها في وقتٍ آخر.

ثالثًا: منهجيّة الكتاب

كما هو واضحٌ من عنوان الكتاب فإنّه يتبنّى المنهج العقليّ في إثبات العقائد الأساسيّة، بل يؤكّد على هٰذا المنهج وأنّه لن يحيد عنه، فيقول في مقدمة الكتاب (الله والعقل) ما نصّه: «في هٰذا الكتاب قد أخذت على نفسي أن أتقيّد بحكم العقل لا رائد لي سواه، فاسمه (الله والعقل) وسأحاول أن لا أحيد قيد شعرةٍ عمّا يدلّ عليه اللفظ، وما أحوجنا اليوم إلى معالجة هٰذا

الموضوع الهامّ، حيث طغى تيّار الإلحاد على كلّ شيءٍ، وتفشّى روحه في كلّ قطرٍ» [مغنية، الله والعقل، المقدّمة، ص 11].

وجاء تأكيد هٰذا الأمر كذٰلك في مقدّمة سلسلة (الإسلام والعقل) الّذي كان كتاب (الله والعقل) ضمنها فيقول الشيخ مغنية: «جاء في الحديث الشريف عن الرسول الأعظم ﷺ "أصل ديني العقل" ودين محمّدٍ يقوم على دعائم ثلاثٍ: الإيمان بالله، والنبوّة، واليوم الآخر، وتتفرّع الإمامة عن النبوّة؛ لأنها رياسةٌ عامّةٌ في أمور الدين والدنيا عن النبيّ... ووضعت سلسلة أعرض فيها الدليل العقليّ على أصول الاسلام ودعائمه الأولى... في عبارةٍ سهلةٍ واضحةٍ... مجتنبًا كلّ ما يعوق الفهم ويأباه العقل» [مغنية، الإسلام والعقل، المقدّمة، ص 5].

ومن خلال هٰذه المقدّمة يتّضح للقارئ أنّ منهجيّة الكتاب عقليّةٌ برهانيّةٌ، وإن كان في بعض كتب السلسلة قد استعان المؤلّف بالمنهج النقليّ؛ لما تقتضيه طبيعة بعض المسائل، إلّا أنّه التزم في كتابه (الله والعقل) بالمنهج العقليّ المحض في إثبات وجهة نظره.

رابعًا: محتوى الكتاب

اشتمل كتاب (الله والعقل) على مقدّمةٍ وبعض المباحث العلميّة الّتي تتناول الموضوع المطروح وهنا نقدّم على عجالةٍ نظرةً سريعةً عن تلك المباحث:

1ـ سبب المعرفة (الحواسّ الخمس، الملاحظة والتجربة)

يبدأ المؤلّف في بيان نظريّة المعرفة على نحوٍ موجزٍ وبسيطٍ، وهنا يشرع

في بيـــان القيمة المعرفيّة للحواسّ، وكذٰلـــك التجربة، ولٰكنّه يوضّح بطلان القول بأنّ كلّ ما وراء التجربة والملاحظة لا وجود له، وأنّ الأقيســـة المنطقيّة والاســـتنتاجات العقليّة تركيب ألفاظٍ، وصورٌ خياليّةٌ لا يربطها بالواقع أيّ رابطٍ، فيقول: «ترتسم في أذهاننا صورٌ عن موجودات هٰذه الطبيعة من المادّة الجامدة أو الحيّة، كتصوّرنا بأنّ الأرض كرويّةٌ متحرّكةٌ... وترتســم أيضًا في أذهاننـــا صورٌ عن موجوداتٍ غير مادّيّةٍ، لا تمتّ إلى هٰذه الطبيعة بســببٍ، كتصوّرنا وجود قوّةٍ تكمن وراء هٰذا الكون، وهي الّتي تديره وتدبّره، وقد تأتي هٰذه الصور من الإلهام والتخيّل، أو التقليد والمحاكاة، أو النقل والســماع، أو الاســتنتاجات العقليّة، أو التجربة الشــخصيّة والمشاهدة الحسّيّة، فهل هٰذه التصوّرات بكاملها علمٌ وحقائق، أو جهلٌ وأوهامٌ، أو أنّ بعضها حقٌّ، وبعضها الآخر باطلٌ؟ ذهب فريقٌ من الفلاســفة إلى أنّ كلّ صورةٍ ترتسم في ذهنك لا تكـــون علمًا صحيحًا ومعرفةً حقّةً إلّا إذا أتت عن طريق الحواسّ الخمس: البصر والسمع والشمّ واللمس والذوق، فما تذوقه أو تلمسه أو تشمّه أو تســمعه أو تراه تحكم بأنّه موجودٌ وحقيقــةٌ واقعةٌ، وما عدا ذٰلك يجب أن تقف منه موقفًا سلبيًّا... ولٰكنّ الحواسّ كثيرًا ما تخدعنا، وإنّ المعاني والحقائق أكثر ممّا يرى ويســمع وممّا يؤكل ويُشــمّ ويُلمس، فكمـــا نعرف كثيرًا من الأمور بواسطة الحواسّ معرفةً مباشرةً، كذٰلك نتوصّل إلى معرفة أمورٍ أخرى بصورةٍ غير مباشرةٍ عن طريق الاستنتاج، قال أفلاطون: «إذا كانت الحقيقة لا تثبت إلّا بالحواسّ الظاهرة فيجب أن يكون القرد والفيلســوف الحكيم سواءً بسواءٍ؛ لأنّهما يشتركان في هٰذه الإحساسات». وقال آخرون: إنّ أسباب المعرفة والكشـــف عن الحقيقة لا تنحصر بهٰذه الحواسّ الخمس، بل تشمل الملاحظة والتجربة، والمراد بالملاحظة مشـــاهدة الأشياء على ما هي عليه في الطبيعة، كملاحظة النجوم وغيرها من الأجرام السماويّة دون أن تمسّها يد التجربة، أمّا التجربة فهي مشاهدة الأشياء في ظروفٍ خاصّةٍ يهيّئها العالم،

ويتصرّف بها حسب إرادته، ويرتّبها بآلاته العلميّة الدقيقة، وما يخرج عن هٰذه الدائرة فلا وجود له، وهٰذا القول قريبٌ من سابقه، غير أنّه أعمّ وأوسع؛ لأنّه يشمل الأشياء الّتي لا تُرى ولا تُلمس، والنتيجة الحتميّة لهٰذا القول أنّ الإلوهيّة وما يتّصل بها من إرسال الرسل وإنزال الكتب والبعث والنشر ما هي إلّا أسماءٌ لا تعبّر عن حقيقةٍ؛ لأنّ كلّ ما وراء التجربة والملاحظة لا وجود له، وأنّ الأقيسة المنطقيّة والاستنتاجات العقلية تركيب ألفاظٍ، وصورٌ خياليّةٌ لا يربطها بالواقع أيّ رابطٍ» [مغنية، الله والعقل، ص15 و16]. ثمّ يشرع المؤلّف في الردّ على هٰذا الرأي ويبيّن فساده فيقول: «يردّ على هٰذا القول أوّلًا: أنّ التجربة تختصّ بحادثةٍ جزئيّةٍ، ولا يمكن أن تثبت بها قاعدةٌ كلّيّةٌ عامّةٌ، هٰذا مضافًا إلى أنّها لن تكون حقيقيّةً مئةً بالمئة، فقد يجزم العالم بحقيقةٍ ما عن طريق التجربة، ثمّ تظهر له حادثةٌ أخرى يستكشف منها أنّ التجربة الأولى كانت خاطئةً وغير صالحةٍ لتفسير ما كان يفسّره بها من الحوادث... وثانيًا: ليس من شكٍّ أنّ للتجربة مزايا لا توجد في غيرها، وأنّه كان لها وما زال الفضل الأوّل في تقدّم العلوم، ولٰكن ليس معنى هٰذا أنّ التجربة هي كلّ المعرفة، وأنّ غيرها ليس بشيءٍ؛ لأنّ العالم لا يمكنه إجراء تجاربه في جميع الموضوعات الّتي تعرض له، طبيعيّةً كانت أو غير طبيعيّةٍ، فقد يعتمد على الملاحظة وحدها، كما هي الحال في علم الفلك وعلم الحياة، حيث لا يستطيع الإنسان أنّ يجري أيّ تجربةٍ على حركات الأفلاك، كما أنّه لا يستطيع أن يخلق الحياة، أو يعيدها بعد الموت؛ لذا يقتصر في علم الفلك وعلم الحياة على المشاهدة والملاحظة فقط، كما هي الحال في الأمور العقليّة المجرّدة عن المادّة والعالم المحسوس، حيث لا مجال للتجربة ولا للمشاهدة ولا أيّ شيءٍ سوى العقل ومنطقه السليم واستنتاجاته الصحيحة، وإنّما تصحّ وتصدق هٰذه الاستنتاجات إذا كانت مقدّماتها صادقةً لم يكذّبها العيان والتجربة، ولا تستلزم شيئًا من المحالات العقليّة، ولو أسقطنا العقل عن الاعتبار فهل

يبقى الإنسان على إنسانيّته؟ وبماذا نميّزه عن الحيوانات والحشرات، ونعرف الصحيح من الفاسد، والخير من الشرّ، والجمال من القبح، بل وكيف نشاهد ونجرّب، ثمّ ننفي أو نثبت صدق التجربة إذا طرحنا العقل جانبًا؟ وإذا تنازل غيرنا عن عقله فرارًا من الإيمان بما وراء الطبيعة فنحن غير مستعدّين لمثل هٰذا التنازل مهما كانت الحـــال، بل نعتمد على خبرة العقل تمامًا كما نعتمد على خبرة التجريب والمشـــاهدة... ومرّةً ثانيةً نكرّر القول ونؤكّده بأنّه لا مفرّ من تفسيرات العقل والتزاماته بصدق هٰذه الفكرة أو كذبها، ولا نعرف قولًا بلغ من العبث واللغو ما بلغه القول بطرح العقل وعدم الثقة به، وما أبعد ما بين هٰذا الرأي، وبين رأي من قال: إنّ الموجود هو المدرك بالعقل فقط، وكلّ ما لا يدركه العقل لا وجود له» [مغنية، الله والعقل، ص 17 و18].

2 ـ أسالوا أهل العلم

هنا يتناول المؤلّف مســألةً مهمّةً وهي الرجوع إلى أصحاب التخصّص في كلّ علمٍ مـــن العلوم، ويوضّح أنّه من المحـــال على أيّ عبقريٍّ أن يجمع بين كلّ علــوم هٰذا العصر؛ لذا فمن الواجـــب الرجوع إلى المتخصّص في كلّ علمٍ على حدةٍ، يقول الشـــيخ مغنية بهٰذا الخصوص: «إنّ للكون مظاهر شـــتّى لا يجمعها علمٌ واحـــدٌ؛ لأنّها تفوق الحصر... لذا اضطـــرّ العلماء إلى الاقتصار والاختصاص... فإذا سألت أحد العلماء عن مسألةٍ لا تدخل في الفرع الّذي تخصّص به يجيبك بأنّ هٰـــذا خارج عن دائرة اختصاصه... إذن ما بال بعض الشباب من الّذين درسوا الحقوق أو الطبّ أو الآداب، ولم يدرسوا فلسفة ما وراء الطبيعة، ما بال هٰؤلاء يقفون موقف المنكر المعاند، ويصدرون أحكامًا في أشياء لا يعرفون منها كثيرًا ولا قليلًا؟!» [مغنية، الله والعقل، ص 21].

ثمّ يوضّح هٰذه المســألة بالقول: «إنّ المتخصّص في أمور ما وراء الطبيعة

هم الفلاســفة الّذين يبحثون عن علّة العلل، والسبب الغامض البعيد عن المادّة والمحرّك الأوّل لها، فإلى هٰؤلاء وحدهم يجب أن نرجع في معرفة الفكرة عن الله، وأمّا أن نجحد ونعاند دون أن نســتمع إلى أرباب العقول من ذوي الاختصاص، فقد جادلنا بغير علمٍ ولا هدًى» [مغنية، الله والعقل، ص 22].

3 ـ تساؤلات الملحدين وأوهامهم

في هٰذا الفصل تناول المؤلّف بعض التساؤلات الناشئة عن حالةٍ موجودةٍ لدى الإنســان تحثّه على الجدل والنقاش والسؤال، ويستشهد على ذٰلك بقول الله تعالى: ﴿وَكَانَ الْإِنسَـانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ [سورة الكهف: 45]، فيشرع في ذكر لمحاتٍ من جدل الملحدين وأوهامهم.

أ ـ من خلق الله؟

القضيّة الأخرى الّتي يثيرها المؤلّف في كتابه هٰذا هي مسألة من خلق الله؟ ويرى أن هٰذا السؤال إنّما يطرحه الســذّج من الناس وهو قولهم: إذا كان الله قد خلق العالم فمن خلق الله؟ وقبل الإجابة عن هٰذا الســؤال ينبّه إلى أنّ هٰذا التســاؤل هو من مخلّفات عهد الطفولة، وعلى حدّ تعبيره: «السنّ السؤول»، ثمّ يقول في معرض الإجابة عن هٰذا التســاؤل: «لو قلنا: إنّ كلّ كائنٍ لا بدّ أن يســتمدّ وجوده من غيره، للزم أن لا يوجد شيءٌ أبدًا؛ لأنّ معنى قولنا لا يوجد من يعطي إلّا بعد أن يأخذ، معناه أنّه لا أحد يعطي أبدًا، ومثلًا آخر: تعلمتَ نظريّة النسبية من أستاذك، وتعلّمها هو من أستاذه، وهٰكذا إلى أن يصل الدور إلى أينشــتاين الّذي اكتشفها بنفســه، ولو افترضنا أنّ أحدًا لم يكتشفها من تلقائه لكانت هٰذه النظرية مجهولةً حتّى اليوم، وهٰكذا علم النحو وسائر العلوم لا بدّ أن تنتهي إلى شخصٍ معيّنٍ، وإلّا لم يكن لها عينٌ ولا أثرٌ.

وبتقريبٍ ثانٍ، ليس من شـــكٍّ أنّه قد وجد شيءٌ كالأرض والنجوم، وإذا وجد شيءٌ وجب أن يكون قد وجد شيءٌ ما بالضرورة يحمل في ذاته علّةً كافيةً لوجـــوده منذ الأزل؛ لأنّ كلّ ما يوجد إمّا أنّه وجد بذاته دون أن يتلقّى وجوده من غيره، وإمّا أن يكون قد تلقّاه من موجودٍ آخر، فإذا كان وجوده من ذاته لا من غيره فهو موجودٌ بالضرورة، وهو الله، وأمّا إذا كان تلقّاه من غيره، فلا بدّ أن يكون هٰذا الغير قد وجد بالضرورة ولم يستمدّ وجوده من أحدٍ.

وبتعبـــيرٍ ثالثٍ: أنّ الباحث العلميّ إذا لم يدرك ســـبب الحوادث مباشرةً لجأ إلى الافتراض، فيفترض وجود شيءٍ يفسّر الحادث على أساســـه، ثمّ يختبر هٰذا التفســـير، وهنا افتراضان لا ثالث لهما، الأوّل أن نفترض أنّ كلّ موجودٍ يتلقّى وجوده من غيره بحيث لا يوجد شيءٌ بدون ســـببٍ، والثاني وجود شيءٍ بذاته ولم يتلقّ وجوده من غيره، والفرض الأوّل باطلٌ، حيث يلزم منه عدم وجـــود شيءٍ، فيتعيّن الثاني وهو وجود علّـــةٍ أولى تعطي ولا تأخذ، ومن هنا قـــال فولتير: «إنّ الرأي القائل بأنّ الله غـــير موجودٍ ينطوي على أمورٍ محالةٍ». أي يلزم منه أن لا يوجد شيءٌ أبدًا، وهو خلاف المشاهد بالبديهة، وبالتالي فـــإنّ الأدلّة العقليّة تحملنا على الاعتقاد بوجود كائنٍ بالضرورة وهو الله تبارك وتعـــالى، وتوهّم الملحدون أنّ الكون لا يحتـــاج إلى مُوجدٍ؛ لأنّهم لم يدركوه بالحسّ، ولم يســـتعملوا في معرفته العقل، ونذكر طرفًا من أقوالهم للتدليل على أنّها أوهامٌ وتضليلٌ» [مغنية، الله والعقل، ص 25].

ب ـ الطبيعة هي الله

ومن تســـاؤلاتهم وأوهامهم كذٰلك الّتي أشـــار إليها المؤلّف هي قولهم إنّ الطبيعة قد وجـــدت دون موجدٍ؛ لأنّها تحمل علّـــة وجودها بذاتها، لا أنّها مخلوقةٌ من قبل كائنٍ يتميّز عنها بالاستقلال والقدم والكمال، أي أنّ الطبيعة هي الله، والله هو الطبيعة، ولا شيء غيرها.

يجيب المؤلّف عن ذٰلك بقوله:

«أوّلًا: أنّ لازم هٰذا القول إنّ ما في الكون من نظامٍ وانسجامٍ، وفنٍّ وجمالٍ، وروعةٍ وجلالٍ قد صدر عن قوّةٍ عمياء صمّاء لا علم لها ولا مشيئة، تفعل عبثًا، وتترك لا لسببٍ موجبٍ، ولا لحكمةٍ وغايةٍ، وهي مع ذٰلك تخلق إنسانًا مستوي الخلقة تهبه العقل والعلم والشعور، وتضع كلّ شيءٍ في مقرّه ومكانه لا تخطئ ولا تنحرف، مهما طال الزمن، وبديهةٌ أن البرودة لا تلتمس في اللهب، والحرارة في الثلوج؛ ولذا قيل: إنّ فاقد الشيء لا يعطيه.

ثانيًا: قال علماء الطبيعة إنّ المادة تتلاشى وتتبخّر إلى شحناتٍ كهربائيّةٍ، وإنّها تفقد بذٰلك وزنها وطولها وعرضها وعمقها، وسائر الخصائص الّتي تمتاز بها، ولو كان وجودها ذاتيًّا وضروريًّا لاستحال أن تتغيّر وتتبدّل؛ لأنّ الّذي يحمل علّته بنفسه لا يزول إلّا بزوال علّته، وزوالها يعني أنّها غير ذاتيّةٍ، ولذا قيل: إنّ ما بالذات لا يتغيّر، ثمّ إنّنا نرجع بعض الحوادث إلى حوادث أخرى، ونعتبرها السبب الفاعل، وأنّ بينهما ارتباطًا وثيقًا، ولو كان كلّ شيءٍ يحمل علّة وجوده بالذات لما كان هناك عللٌ ومعلولاتٌ، وأسبابٌ ومسبّباتٌ» [مغنية، الله والعقل، ص 26].

جـ - الألوهيّة فكرةٌ

وهنا يتناول المؤلّف وهمًا آخر من أوهام الملحدين، وهو قولهم إنّ الألوهيّة فكرةٌ ابتدعها الإنسان؛ ليفسّر بها المجهول، وقد تطوّرت من عبادة الشمس والنار والبقر إلى عبادة الحياة والشجر، إلى الملائكة والأرواح، إلى إلٰهٍ حكيمٍ يكمن وراء الطبيعة، وأخيرًا أدرك الإنسان الحقيقة، وعلل الحوادث بحوادث طبيعيّةٍ مثلها، وهٰذه هي غاية العلم الحديث الّذي يهدف إلى معرفة الأشياء كما هي. ثمّ يجيب عن هٰذه الشبهة بقوله:

«إنّنا نعلّــل بعض الحوادث بما نراه من الأســباب القريبة، ولٰكن هناك وراء هٰذه أســبابٌ أخرى بعيدةٌ فبماذا نفسّرها؟ مثلًا نرجع وجود الشجرة إلى الأرض، والأرض إلى الشــمس، ولٰكن بماذا نفسّر وجود الشمس، وإلى أيّ شيءٍ نرجعهــا؟ أنرجعها إلى المادّة الأولى، وما هي هٰذه المادّة؟ هل هي الأثير - مثلًا - ونحن على الرغم من أنّنا نجهل ما هو الأثير، وهل هو نوعٌ من المادّة أو لا ماديٌّ؟ وهل هو حقيقةٌ تحلّ المشكلات أو خرافةٌ ابتدعت لإخفاء الجهل؟ نتســاءل: من أين جاء هٰذا الأثير؟ وكيف وجــد؟ ومن أوجده؟ وهل هو من الكائنات الحيّة أو الجوامد؟ وكيف تجمّع وتكتّل؟ وهل يســير إلى هدفٍ معيّنٍ أو على غير هدًى؟

أمّا الجواب عن هٰذه الأســئلة فلا نجده في علــم الطبيعة على الرغم من تقدّمه يومًا بعد يومٍ؛ لأنّه عاجزٌ عن الوصول إلى معرفة الحقيقة المطلقة. إنّه لا يعرف شيئًا إلّا عن طريق المشاهدة والتجربة، وهي أبعد ما تكون عنهما، كما أنّنا لا نجد الجواب عند علماء النفس والاجتماع؛ لأنّهم يرفضون اليوم ما آمنوا به في الأمس. لا نجد الجواب إلّا عند الفلاســفة الّذين يبحثون عن سرّ الكون وأصله، والسبب الأوّل له وهو الإلٰه القدير الحكيم، قال فرنسيس بيكون: «إنّ عقل الإنسان قد يقف عندما يصادفه من أسبابٍ ثانويّةٍ مبعثرةٍ، فلا يتابع السير وراءها، ولٰكنّه إذا أمعن النظر فشهد سلسلة الأسباب كيف تتّصل حلقاتها لا يجد بدًّا من التسليم بالله»» [مغنية، الله والعقل، ص 28].

د - أين يوجد الله؟

وهٰذا التساؤل الساذج كذٰلك يطرحه بعض المشكّكين بوجود الله تعالى، وهنا يجيب الشيخ بقوله: «السؤال يحتوي على مغالطةٍ منطقيّةٍ في الواقع؛ لأنّ الّذي يسأل عن مكان وجوده هو الّذي وجد بعد أن كان معدومًا، أي لم يكن،

ثـــمّ كان، أمّا الأزليّ القديم الّذي وجد ـ إن صحّ التعبير ـ حيث لا زمان ولا مكان، أمّا الأوّل بلا أوّلٍ كان قبله، والآخر بلا آخرٍ يكون بعده، أمّا الّذي لا يحتاج وجوده إلى علّةٍ فلا يقال أين كان؟ والمفروض أنّ علّة وجود الخالق ذاتيّةٌ لا تنفكّ عنه بحالٍ، وما هو من لوازم الذات لا يســأل عنه بزمانٍ أو مكانٍ، فلا يقال متى كانت النار حارّةً؟ وأين توجد الحرارة فيها؟ فكذٰلك سؤال (أين يوجد الله؟ ومتى وجــد؟) إذ متى لم يوجد حتّى يقال متى وجد؟ وأيّ مكانٍ لا يوجد فيه أثره حتّى يقال أين يوجــد؟ إنّه دائمٌ لا بزمنٍ، وكائنٌ لا بحلولٍ، إنّ وجود الله ـ سبحانه وتعالى ـ مباينٌ لوجود الكائنات الّتي توجد في مكانٍ دون مكانٍ، ولو شغل مكانًا خاصًّا لخلت منه بقيّة الأمكنة، ولكان جسمًا مفتقرًا إلى حيّز مع أنّه غنيٌّ عن كلّ شيءٍ.

ثم يعقّب على قوله هٰذا: «بقي أن نتســاءل: ماذا أراد المؤلّهون من قولهم: «إنّ الله لا مكان له، وهو موجودٌ في كلّ مكانٍ»، ألا يدلّ هٰذا القول على أنّ الله موجودٌ وغير موجودٍ؟ أليس هٰذا جمعًا بــين الشيء ونقيضه، مع أنّ اجتماع النقيضــين محالٌ كارتفاعهما؟ ومن تدبّر مــا قدّمناه من الأدلّة على أنّ الله لا يمكن أن يوجد في مكانٍ، أدرك أنّ المراد من وجوده في كلّ مكانٍ وجود قدرته وعظمته، وأنّ الأشــياء كلّها تشهد بوجود خالق الكون ومدبّره، وبالتالي فإنّ الدليل على عدم حلول الله وتحيّزه في مكانٍ خاصٍّ يدلّ بنفسه أيضًا على عدم تحيّزه في كلّ مكانٍ، إذن معنى لا مكان له أنّه غير حالٍّ في مكان، ومعنى وجوده في كلّ مكانٍ أنّ آثــار عظمته وجلاله تملأ كلّ مــكانٍ، ومع اختلاف الجهة بالسلب والإيجاب يرتفع التناقض» [المصدر السابق، ص 29].

وغيرها من الأســئلة والأوهام الّتي طرحها الملحدون مثل أين يوجد الله؟ مــن رأى الله؟ كيف يخفى الله وهو أوضح من الشــمس؟ وقد أجاب عليها المؤلّف بما لا مزيد عليه؛ فراجع.

4 ـ الإلٰه الّذي نعبد

بعد أن دحض أوهام الملحدين شرع المؤلّف في بيان حقيقة الإلٰه الّذي نعبده، ويدعو دين الإسلام إلى عبادته، وينفي التصوّر الخاطئ عن الإلٰه في أذهان بعض المشكّكين، ويستشهد على ذٰلك بقول مصطفى محمود في كتابه (الله والإنسان) حيث يقول ما نصّه: «الله عند جدّي يتمثّل فى شخصٍ طيّبٍ رحيمٍ غفورٍ توّابٍ يداوي الروماتيزم ويقوّي المفاصل، وهو عند أمّي مأذونٌ يجمع رؤوس بناتها على رؤوس عرسانٍ أغنياء في الحلال، وهو عند الأطفال يشبه عروسة المولد، وهو عند أينشتاين معادلةٌ رياضيّةٌ، وقانونٌ تخضع له الأشياء بالضرورة، وهو عند عاشقٍ مثلي حبٌّ، وهو عند مشايخ الصوفيّة وزير أوقافٍ يوزع الكساوي والإعانات والمعاشات، وهو عند الملحد موضوع دراسةٍ، وعند المؤمن موضوع عبادةٍ، وهو دائمًا شيءٌ حتّى عند الّذي ينكره» [مصطفى محمود، الله والإنسان، ص 100]. ثمّ يعلّق المؤلّف على هٰذه المقولة: «نحن رجال الدين نلتقي مع الكاتب في أنّ هٰذا الربّ الّذي تصوّره الأطفال وهٰؤلاء المتصوّفون لا وجود له، وأظنّ أنّ الكاتب أيضًا يلتقي مع الراشدين من أهل الإيمان لو عرف كما عرفوه بأوصافه وأفعاله على حقيقتها... ولا أدري كيف اعتمد مصطفى محمود وأمثاله لنفي الخالق على تخيّلات العجائز والأطفال، وتجاهلوا أفكار الأقطاب الكبار الّذين يعبدون إلٰهًا لم تبتدعه الخواطر والظنون، بل تجلّى للعقول النيّرة» [مغنية، الله والعقل، ص 34].

5 ـ العقل وعالم ما بعد الموت

هنا في هٰذا الفصل يتناول المؤلّف مسألة العقل والموت بشكلٍ إجماليٍّ دون الخوض في تفاصيلها، ويعطي مساحةً من البحث حول حرّيّة الفكر، وأنّه من حقّ الإنسان التساؤل والنقاش حتّى في الأديان والمعتقدات، ولٰكنّ هٰذا

الحقّ لا يعطى لأيّ إنســـانٍ في كلّ التخصّصات، بل أحيانًا يكون الإنســـان كالطفل الجاهل الّذي يسأل عن أمورٍ بســـبب جهله وقلّة بضاعته، فيقول: «لا يحقّ للفيلســـوف أن ينكر على الفلّاح معرفتـــه بالزراعة تمامًا، كما لا يسوغ للفلّاح أن يناقش الفيلسوف في منطقه واستنتاجه، فكلٌّ منهما عالمٌ بما يجهل الآخر... إذن حرّيّة الفكـــر تعطى لأصحاب الفكر الّذين يمتازون بالقـــدرة على الملاحظة ومعرفة المقاييس، أمّـــا الجاهل فهو كالطفل الّذي لا يتّسع فكره لإدراك الحقيقة». [مغنية، الله والعقل، ص 36].

ثمّ يشرع في ذكر بعض آراء مصطفى محمود في مســـألة الموت حيث يقول عن مســـألة خلود النفس: «النفس ظاهرةٌ من ظواهر الجســـم، إنّها الحرارة المنبعثة من الفـــرن. وإذا انطفأ الفرن وتحوّل إلى رمادٍ انطفأت وضاعت، إنّ دعوى الخلود الشخصيّ لا يسندها العلم» [مصطفى محمود، الله والإنسان، ص 118].

ثمّ يضيف المؤلّف قولًا آخر للنافين لعالم الآخرة فيقول: «إنّ فريقًا من الّذين أنكـــروا اليوم الآخر قد اعتمدوا لإنكارهم على أنّ العقل نوعٌ من المادّة، وأنّه في جميع وظائفه جزءٌ من الجسم ينمو بنموّه، ويفنى بفنائه» [مغنية، الله والعقل، ص 39].

وهنا يجيب المؤلّف عن هٰذا التساؤل بالقول:

«أوّلًا: إذا نظرنا إلى أدلّة القائلين بأنّ العقل نوعٌ من المادّة نجدها مصادرةً على المطلـــوب، حيث يتّخـــذون أدلّتهم من الدعوى نفســـها، ومع الموافقة والتســـليم بأنّ العقل جســـمٌ، فإن كثيرًا من العلماء ذهبوا إلى أنّ الجسم لا يفنى، وأنّ التغيّرات الّتي تحدث فيـــه إن هي إلّا انتقالٌ وتحوّلٌ من صورةٍ إلى أخرى بطريقةٍ مطّردةٍ.

ثانيًا: من المعلوم لدى الجميع أنّ عمل العقل هو ملاحظة الحوادث، وتمييز

بعضها عن بعضٍ، والبحث عن عللها وأسبابها، ثمّ استنتاج الحقائق، وكثيرًا ما تنتقل من حقيقــةٍ عقليّةٍ إلى أخرى مثلها، فتكون العمليّة ذهنيّةً تأمّليّةً صرفةً، بحيث لا يمكن بحالٍ أن ترجعها ـ من غير جدلٍ ونقاشٍ ـ إلى المادة؛ لأنّ المادّة لا تدرك نفسها بنفسها.

ثالثًــا: أنّ العلماء قارنــوا مقارنةً دقيقةً بين قــوى الإدراك ووزن المخّ، ومقدار سطحه، وعدد تلافيفه فلم يجدوا فرقًا بين رأس أينشتاين ورأس أيّ همــجيٍّ، ولو كان العقل هو المخّ لتنوّعت الرؤوس بتنوّع العقول، ولوجب أن نجد فجواتٍ وآفاقًا في المخّ إذا نسي بعد الحفظ، وأن يحصل الالتئام إذا تذكر بعد النسيان. أمّا القول بأنّ العقل لا يوجد من غير مخٍّ فأمر لا أستطيع الجزم به، وكلّ ما أعلمه أنّ الجســم لا يدرك من غير عقلٍ، وأنّ العقل اســمٌ مجرّدٌ نطلقه على عمليّة التفكير والنظر، وأنّه يغاير المادّة، والمادّة تغايره.

وبالتالي، فإنّ مصطفى محمود أنكر العالم الآخر؛ لأنّه عجز عن رســم خريطةٍ أو صورةٍ هندسيّةٍ له، أمّا سقراط وأمثاله من أرباب الذكاء والفكر فقد حكموا على الّذين جحدوا يوم الحســاب والجزاء بما يعملون من خيرٍ أو شرٍّ، حكمــوا عليهم بأنّهم أمواتٌ في صــورٍ متحرّكةٍ كصور الأفلام» [المصدر السابق، ص 40 و41].

6 ـ الأديان وتطور الوعي

هنا في هٰذا الفصل يشــير المؤلّف إلى مقولةٍ أخرى من تساؤلات مصطفى محمــود حول الإلٰه والدين، فهو يقول: «إنّ الأديان تمرّ بمرحلة انهيارٍ تشــبه المرحلة الّتي مــرّت بها ديانة الإغريق. وهناك صفحــةٌ ثانيةٌ في طريقها لأن تطوى. والســبب هو نفس السبب في الحالين. هو العلم وتطوّر الوعي وظهور المعارف الجديدة» [مصطفى محمود، الله والإنسان، ص 118].

وكأنّه يشــير إلى إشــكاليّة إله الفجوات الّتي تطرح حديثًا، والّتي تؤكّد أنّه كلّما اســتطاع الإنسان من خلال تطوّر وعيه اكتشاف غوامض الطبيعة وظواهرها، قلّـت الحاجة إلى الاعتقاد بوجود إلٰهٍ خالقٍ للكون والعالم، وأنّه كلّما تقدّمت العلوم تأخّرت الأديان.

هنا يتوقّف المؤلّف عند هٰذه المغالطة، وهي تشبيه الإسلام بدين الإغريق فيقول: «ذكّرني هٰذا القول بمنطق السفســطائيّين وأقيســتهم الماجنة! رأى سفســطائيٌّ شــابًّا، فقال له: هل تحبّ أن أبرهن لك بالعقل على أنّك حمارٌ؟ قال الشابّ: تفضّل واتحف السمع. قال السفسطائيّ للشابّ: أنا لستُ أنت، أليس كذٰلك؟ الشــابّ: أجل، أنت غيري، وأنا غيرك. السفســطائي: وأنا لســت حمارًا. الشــابّ: بكلّ تأكيدٍ أنّ الحمار يمشي على أربعٍ، وأنت تمشي على رجلين. السفسطائيّ، وقد امتلأ سرورًا بهٰذا الانتصار: إذن أنت حمارٌ.

ولا فرق بين هٰذا القياس، وبين تشبيه الإسلام ـ مثلًا ـ بديانة الإغريق. لقد قضى العلم على عقيدة الإغريقيّين؛ لأنّهم عبدوا أعضاء التناسل والنبات والحيوان والإنســان، وارتكب بعض آلهتهم ـ وهو زيوس ـ أســوأ العيوب وأقبح الجرائم، أمّا الإســلام فقد حارب الوثنيّة بشتّى ألوانها، وبكلّ وسيلةٍ، ودعا إلى الفضيلة ومكارم الأخلاق، وحثّ على العلم، وأثنى على الراســخين فيه، وذمّ التقليد وشبّه الجهل بظلماتٍ بعضها فوق بعضٍ، والجاهل بالميّت... ولو صــح قول هٰذا الكاتب بأنّ العلم إذا تقــدّم تأخّر الدين لكان العلم عدوّ نفســه. والحقيقة أنّ العدوّ الأوّل للعلم هو الّذي يتكلّم عن الدين والعلم بلا ديــنٍ ولا علمٍ، فلقد تحدّث الكاتب عن الأديــان، وهو لا يعلم عنها إلّا أنّ ديانــة الإغريق قد زالت من الوجود، وإذا زالــت هٰذه من الوجود فلا بدّ أن تزول جميع الأديان، ومنها الإســلام... لقد أكثر القرآن من الحثّ على طلب

العلم: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [سورة طٰه: 114] وأوجبه الرسول الأعظم ﷺ على الذكور والإناث وأمر بإرسال البعثات العلميّة "اطلبوا العلم ولو بالصين"، وقال الإمام عليّ بن أبي طالبٍ: "العلم دينٌ يدان به .. وأعلمُ الناس مَن جمع علوم الناس إلى علمه" [الرضيّ، نهج البلاغة، الحكمة 144].

أمر الإسلام أتباعه أن يجمعوا علوم الناس إلى علومهم؛ ليسيروا في طليعة الأمم، وليزدادوا يقينًا بعقيدتهم» [مغنية، الله والعقل، ص 54].

7 ـ إلٰه أيزنهاور

هٰذا العنوان منقولٌ عن الفصل الخاصّ في آخر كتاب مصطفى محمود (الله والإنسان)، فيقول فيه: «لم ينزل القرآن في نيويورك، ولا الإنجيل في هوليوود، ولا التوراة في كابري، فلمَ هٰذا القول من جون بول والعمّ سام على تراثنا الدينيّ؟ إنّ في الأمر سرًّا! إنّ الّذي يدافع عنه أيزنهاور ليس هو إلٰه الإسلام، ولا إلٰه المسيحيّة، وإنّما هو عضوٌ في مجلس إدارة شركة الزيوت العراقيّة، إنّنا نعلن سقوط الربّ الوثنيّ الّذي يدعو له أيزنهاور». [مصطفى محمود، الله والإنسان، ص 129].

يعلّق المؤلّف على هٰذا الكلام بقوله: «لقد أصاب كبد الحقيقة... أجل يا أستاذ، وأيّ سرٍّ؟! إنّه عميقٌ جدًّا عمق ينابيع البترول، وخطيرٌ كشركات شل وفالكوم، نحن نعلم جيّدًا أنّ المستعمرين وأعوانهم لا يهتمّون بالدين إلّا إذا خافوا على مصالحهم، فعندها يصرخون بحرارة: الدين في خطر...» [مغنية، الله والعقل، ص 57].

ثمّ يعرّج المؤلّف على بيان خدع الاستعمار في استحمار الشعوب، وكذٰلك يضرب بشدّةٍ كلّ الشعارات الزائفة بالقوميّة والاشتراكيّة.

8ـ عقائد المفكرين

هنا يذكر المؤلّف أوّلًا أنّ فكرة وجود خالقٍ للكون قديمةٌ ومتأصّلةٌ يقترن تاريخها بتاريخ الإنسان، ولو أراد الإنسان دراسة تاريخ الأديان لظهرت أمامه صورٌ شتّى تختلف في المظهر، وتتّفق على وجود خالقٍ قديرٍ. وهنا يشير إلى بعض العلماء الّذين يؤمنون بوجود خالقٍ للكون، ويصرّح المؤلّف أنّه اقتبس تجارب بعض العلماء الّذين يعتقدون بدافعٍ من تفكيرهم وتجاربهم الخاصّة بوجود قوّةٍ وراء الكون تديره بحكمةٍ ونظامٍ من كتاب للأستاذ العقّاد اسمه (عقائد المفكّرين في القرن العشرين). [المصدر السابق، ص 63]

خامسًا: دراسةٌ نقديّةٌ للكتاب

بالحقيقة هناك نقاطٌ إيجابيّةٌ كثيرةٌ في الكتاب يمكن تلخيصها بما يلي:

1ـ من يطالع الكتاب يجده ممتعًا في المحتوى والأسلوب وغزارة المعلومات المطروحة ودقّة المناقشة والقدرة على الإقناع بشكلٍ علميٍّ رصينٍ بعيدٍ عن الجدل العقيم الّذي لا يسمن ولا يغني من جوعٍ.

2ـ الالتزام العلميّ بمنهج البحث ودون الحياد عنه، كما ذكر المؤلّف في مقدّمة الكتاب، وهو منهج العقل والحجّة والبرهان، وهٰذه ميزةٌ مهمّةٌ في الكتاب.

3ـ الكتاب فيه ردٌّ على بعض شبهات الملحدين، ويتناول في الوقت نفسه بعض المسائل المتّصلة بالشبهات الّتي طرحها الملحدون حول تعاليم الدين بشكلٍ عامٍّ، وللمؤلّف منهجٌ قويمٌ وجديدٌ في الوقت نفسه للردّ على تلك الشبهات. ومن خصائص منهجه إثارة التساؤلات، وإيقاظ الفطرة السليمة، والاستعانة بالعلوم الحديثة في عصره، بالإضافة إلى الاعتماد على المنهج

العقليّ وبراعته في بيان مغالطات الملحدين، وأحيانًا يستخدم ـ بالإضافة إلى البراهين والأدلّة ـ الأسلوب الهزليّ لبيان وهن الشبهة وعدم دقّة المشكّك، وغيرها من المناهج الّتي أضفت طابعًا علميًّا دقيقًا بأسلوبٍ شيّقٍ جميلٍ.

وغيرها من الايجابيّات الّتي يكتشفها القارئ بسهولةٍ عند قراءة الكتاب، والّتي تجعله متميّزًا عن غيره من الكتب في هٰذا المجال، ولٰكن في الوقت نفسه يمكن ذكر بعض المسائل الّتي إن كانت في تضاعيف الكتاب لزادت من حسنه وميّزته، ومنها:

1 ـ عند الحديث عن مناهج المعرفة والفصل الّذي جعله تحت عنوان (سبب المعرفة) أرى أنّه بحاجةٍ إلى توسّعٍ أكثر، فقد اكتفى المؤلّف بذكر الحواسّ الخمس والتجربة، وأشار إلى العقل بشكلٍ مختصرٍ، وإن كان قد أصاب كبد الحقيقة، ولٰكن لأنّ هٰذا الكتاب كما ذكر المؤلّف هو للردّ على بعض شبهات الملحدين، وهو يناسب فئة الشباب؛ كان الأجدر بيان مناهج المعرفة بشكلٍ أوسع، وبيان القيمة المعرفيّة لكلّ منهجٍ بشكلٍ مختصرٍ، والتأكيد على حاكميّة المنهج العقليّ على بقيّة المناهج في حال حصل التعارض فيما بينها؛ لأنّ هٰذه البحوث هي الأساس الّذي يمكن أن نبني عليه معرفتنا بالشكل الصحيح والسليم.

2 ـ يجد القارئ أحيانًا عدم وجود ترابطٍ منطقيٍّ بين بعض العناوين الّتي ذكرها المؤلّف، فمثلًا ذكر عنوان (العقل وعالم ما بعد الموت) وهو لا يرتبط بشكلٍ مباشرٍ ببحثه، وإن كان قد أشار إلى أنّه سيبحث هٰذه المسألة في سلسلة (الآخرة والعقل) ولٰكنّه خارجٌ عن عنوان كتابه هٰذا (الله والعقل).

كانت أكثر مناقشات المؤلّف تتّجه نحو أقوال مصطفى محمود في كتابه

(الله والإنســـان)، وإن كان هٰذا الأمر من حقّ المؤلف في اختيار الهدف من بحثه، ولٰكن لو توسّع المؤلّف في ردّ بعض الشبهات الأخرى المطروحة في هٰذا المجال من قبل الملحدين الغربيّين لكان فيه فائدةٌ أكثر، خصوصًا وأنّ الكاتب المصريّ الملحد مصطفى محمود قد تراجع عن إلحاده(*).

(*) لقد ألّف مصطفى محمود في عام 1956 في مرحلة إلحاده كتابه (الله والإنســـان)، وهو الكتاب الّذي صادره الأزهر وكان أوّلًا مقالاتٍ تنشر مسلســـلةً فى مجلّة (روزاليوسف). وفي عام 1970 أصـــدر كتابه (رحلتي من الشـــكّ إلى الإيمـــان) وهو كتابٌ فكريٌّ يعـــرض بعض المواضيع والتســـاؤلات الفكريّة المتعلّقة بخلق الإنسان، ويتحدّث بشكلٍ تفصيليٍّ عن رحلته الطويلة من الشكّ وصولًا إلى الإيمان.

الشيخ المفيد ودوره في علم الكلام

الشيخ صفاء المشهدي

تمهيد

تمـيّز المتقدّمون مــن علماء الإماميّــة بالاهتمام بالبحــوث الكلاميّة والعَقَديّة على قدر اهتمامهم بالبحوث الفقهيّة والشرعيّة وغيرها، ســيّما في القرنين الرابع والخامس الهجريّــين، إذ تكاملت الهويّة العلميّة للمذهب، وتقرّرت أصوله وأسسه بشــكلٍ علميٍّ ومنهجيٍّ أكثر ممّا مضى، وكان للشيخ المفيد ومدرســته العملاقة القدح المعلّى في هٰذا المضمار، وهٰذا ما يلمســه الباحث بوضوحٍ في التراث العلميّ للشيخ المفيد، سيّما التراث الكلاميّ، وقد كانت فترة حياته فترة تكوين المذاهب الفكريّة والعَقَديّة وغيرها.

ومن المعلوم أنّ الشــيخ المفيد يُعدّ شــخصيّةً فذّةً قلّ نظيرها في مصاف

العلماء، وعالمًا كبيرًا بــرع ففاق أهل زمانه، بل ومن جاء بعدهم، فهو آيةٌ في العلم والنبوغ، وآيةٌ في العمل والعبادة والاجتهاد على حدٍّ ســواءٍ. وبذٰلك جمعت شــخصيّته الفذّة جميــع المزايا العلميّة والعمليّــة. لقد صاغت هٰذه الخصائص من شخصيّة الشــيخ المفيد كنزًا ثمينًا وشخصيّةً رائعةً لا تدانيها ولا تضاهيها شــخصيّةٌ أخرى، فالجميع ينحني أمام هٰذه الشخصيّة إجلالًا وتعظيمًا لما يجدونه من وقعٍ عظيمٍ وهيبةٍ كبيرةٍ لها في النفوس، حتّى قيل: «إنّ له على كلّ إمامٍ منّةً» [ابن حجرٍ، لسان الميزان 5: 416]. والمقال الحاضر يسلّط الضوء على جانبٍ من سيرته الفرديّة والعلميّة في حقل العقيدة والكلام.

1ـ اسمه وكنيته ولقبه

هو الشيخ محمّد بن محمّد بن النعمان بن عبد السلام بن جابر بن النعمان بن ســعيد بن جبير ـ وهو غير سعيد بن جبيرٍ التابعيّ المفسّر ـ بن وهيب بن هلال بن أوس بن سعيد بن ســنان بن عبد الدار بن الريّان بن قَطَر بن زياد بن الحارث بن مالك بن ربيعة بن كعب بن الحارث بن كعب بن عُلَة بن خلد بن مالك بن أُدَدِ بن زيد بن يشجُب بن عريب بن زيد بن كهلان بن سبإ بن يشجُب بن يعرب بن قحطان [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 399].

والمعروف أنّ كنيته (أبو عبــد الله) بل هو المتبادر عند إطلاقها من بين جماعة يكنّون بذٰلك وهم: الحسين بن عبيد الله الغضائريّ وأحمد بن عبدون [بحر العلوم، الفوائد الرجاليّة 4: 108].

لُقِّب بـ(المفيد) لغــزارة علمه وكثرة إفاداته، وعــرف أيضًا بابن المعلّم لمهنة أبيه في التعليم [ابن حجر، لسان الميزان 5: 368]، كما يلقّب أيضًا بالبغداديّ

والعُكبريّ نسبةً إلى مسقط رأســه في (عُكبرا)، وبالحارثيّ نسبة إلى الحارث بن كعبٍ.

والمعروف أنّ الّذي لقّبه بالمفيد هو عليّ بن عيسى الرمّانيّ من علماء بغداد ومتكلّميها، وذٰلك في عنفوان شباب الشيخ وأخذه العلم. والسبب في تسميته ـ كما يرويه ابن إدريس ـ هو أنّ الشيخ المفيد عندما كان يقرأ على شيخه أبي ياسرٍ أشار عليه بأن يقرأ على عليّ بن عيسى الرمّانيّ، وأرسل معه من يدلّه على مجلسه، يقول الشيخ: فلمّا دخلتُ قعدتُ حيث انتهى بي المجلس الّذي كان غاصًّا بأهله ومليئًا بالحاضرين، فلمّا خفّ الناس اقتربت من مجلسه، فدخل عليه في هٰذه الأثناء رجلٌ من أهل البــصرة، فأكرمه الرمّانيّ وطال الحديث بينهما، فقال الرجل لعليّ بن عيــسى: ما تقول في يوم الغدير والغار؟ فقال: أمّــا خبر الغار فدرايةٌ، وأمّا خبر الغدير فروايةٌ، والرواية ما توجب ما توجبه الدراية ـ قال: ـ وانصرف البصريّ ولم يحر خطابًا يورد إليه.

قال المفيد: فقلت: أيّها الشيخ، مسألة! فقال: هات مسألتك. فقلت: ما تقول في من قاتل الإمام العادل؟ قال: يكون كافرًا، ثمّ استدرك فقال: فاسقًا. فقلت: ما تقول في أمير المؤمنــين عليّ بن أبي طالبٍ عليه السلام؟ قال: إمامٌ ـ قال: ـ قلــت: فما تقول في يوم الجمل وطلحة والزبير؟ فقال: تابا. فقلت: أمّا خبر الجمــل فدرايةٌ، وأمّا خبر التوبة فروايةٌ. فقال لي: كنت حاضرًا وقد ســألني البصريّ؟ فقلت: نعم، روايةٌ بروايةٍ ودرايةٌ بدرايةٍ! فقال: بمن تُعرف وعلى من تقرأ؟ قلت: أُعرف بابن المعلم، وأقرأ على الشــيخ أبي عبد الله الجُعَل. فقال: موضعك، ودخل منزله وخرج ومعه رقعةٌ قد كتبها وألصقها، فقال لي: أوصل هٰذه الرقعــة إلى أبي عبد الله، فجئت بها إليه، فقرأها ولم يزل يضحك بينه

وبين نفســـه، ثمّ قال: أيش(*) جرى لك في مجلسه؟ فقد وصّاني بك ولقّبك المفيد، فذكرت المجلس بقصته فتبسّم [ابن إدريس، السرائر (المستطرفات) 3: 648].

ولٰكن ذكر ابن شهرآشـــوب أنّ الّذي لقّبه بالمفيد هو الإمام الحجّة عليه السلام ثمّ قال: «إنّه قد ذكر سبب ذٰلك في كتابه (مناقب آل أبي طالبٍ)» [ابن شهر آشوب، معالم العلماء: 112]. ومقصوده التوقيعان الصادران عن الناحية المقدّســـة الوارد فيهما مخاطبته بالمفيد: «للأخ الســـديد، والوليّ الرشـــيد، الشيخ المفيد، أبي عبد الله محمّد بن محمّد بـــن النعمان، أدام الله إعزازه» [الطبرسيّ، الاحتجاج 2: 495]. إلّا أنّه لم يعثر على ما ذكره ابن شهرآشـــوب في كتابه (المناقب) [الخوئيّ، معجم رجال الحديث 17: 209].

2 ـ مولده وشمائله

ولد الشـــيخ المفيد في «عكبرا» من نواحي الدجيل بالعراق في الحادي عشر من ذي القعدة سنة 336 هـ بحسب ما ذكره تلميذه الشيخ النجاشيّ [النجاشيّ، رجـــال النجاشيّ: 402]، إلّا أنّه نقل قولًا بأنّ ســـنة ولادته هي 338 هـ، وهو قول الشيخ الطوسيّ [الطوسيّ، الفهرست: 158] وابن النديم [ابن النديم، الفهرست: 247]، وتبعهما عليه ابن شهرآشوب [ابن شهر آشوب، معالم العلماء: 112].

وثمّـــة قولٌ ثالـــثٌ لصاحب (الرياض) ذهب فيه إلى أنّ ســـنة ولادته هي 333هـ [الأصفهانيّ، رياض العلماء 5: 177].

وأمّا صفته وشمائله: فقد وصفه المؤرخون بأنّه كان ربعةً، نحيفًا، أسمر، قويّ النفس، كثير البرّ والصدقات، عظيم الخشوع، كثير الصلاة والصوم،

(*) يعني أيّ شيءٍ.

يلبس الخشن من الثياب، كثير التقشّف والتخشّع والإكباب على طلب العلم [الذهبيّ، سِيَر أعلام النبلاء 17: 344، نقلًا عن ابن أبي طيٍّ في (تاريخ الإماميّة)]. وذكر صهره الشريف أبو يعلى الجعفريّ: أنّه «ما كان ينام من الليل إلّا هجعةً، ثمّ يقوم يصلّي أو يطالع أو يتلو القرآن» [ابن حجرٍ، لسان الميزان 5: 416].

3 ـ مشايخه

عُرف الشيخ المفيد بحبّه للعلم منذ صباه، فقد نال إجازة الحديث من شيخه ابن أبي اليابس (م341 هـ) وهو في الخامسة من عمره، كما روى بالإجازة عن ابن السمّاك (م 344 هـ) وله من العمر حين موته سبع سنين وأربعة أشهرٍ [المفيد، أمالي المفيد: 340؛ البغدادي، تاريخ بغداد 11: 302]، وتحمّل الرواية أيضًا عن جماعة من المحدّثين وهو بعد لم يتجاوز الاثني عشر عامًا [المفيد، أمالي المفيد: 2، 3، 17؛ البغداديّ، تاريخ بغداد 12: 81؛ النجاشيّ، رجال النجاشي: الرقم 7].

وروى أيضًا عن أبي عليٍّ الصوليّ وعليّ بن بلالٍ المهلّبيّ وابن الجعابيّ (م 355 هـ) في سنّ السادسة عشرة، وعن الحسن بن حمزة بن عليٍّ المرعشيّ في الثامنة عشرة أو العشرين [المفيد، الأماليّ: 101؛ البغداديّ، تاريخ بغداد 3: 26؛ النجاشيّ، رجال النجاشيّ: الأرقام 150، 1049، 1055؛ الطوسيّ، الفهرست: رقم 184 نقلًا عن مجموعة المقالات والرسالات 9: 8].

وسوف نشير إجمالًا إلى أهمّ من تأثّر بهم، ويأتي على رأسهم شيخه ابن قولويه (م 368 هـ) الّذي أخذ عنه الفقه [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 123. الرقم 318]، وكان آيةً في العلم والفقاهة، يصفه النجاشيّ فيقول: «وكلّ ما يوصَف به الناس من جميلٍ وثقةٍ وفقهٍ فهو فوقه» [المصدر السابق].

ومن أساتذته في الحديث الشيخ الصدوق، لقيه عندما قدم إلى بغداد سنة 356 هـ، ومن عيون أساتذته في الكلام عليّ بن عيسى الرمّانيّ، وأبو ياسرٍ غلام أبي الجيش البلخيّ، وأبو عبد الله المعروف بالجُعَل [ورّام، الخواطر ونزهة النواظر 1: 302].

وقد ذكر المحدّث النوريّ خمسين شيخًا من أساتذته، وزاد عليهم العلّامة السيّد الخرسان أحد عشر اسمًا فصاروا 61 شخصًا [الطبرسيّ، خاتمة المستدرك 3: 518؛ وانظر: الخرسان، مقدّمة تهذيب الشيعة]، وزاد عليهم السيّد محمّدجواد الشبيريّ عشرة أسماءٍ فأضحوا 71 نفسًا [مجموعة المقالات والرسالات (سلسلة إصدارات المؤتمر العالميّ لألفيّة الشيخ المفيد) 9: 10 (إطلالةٌ على حياة الشيخ المفيد). انظر للتفصيل عن أساتذته: الخزرجيّ، صفاء الدين، فقهاء الإماميّة، ج 2، ص 342].

4 ـ تلامذته

تخرّج من مدرسة الشيخ المفيد جملةٌ من الجهابذة والعلماء والنوابغ نشير إلى بعضهم بنحو الاختصار [انظر للتفصيل عن تلامذته: الخزرجيّ، فقهاء الإماميّة، ج 2، ص 350].

1 ـ السيّد المرتضى علَم الهدى، عليّ بن الحسين بن موسى (م 436 هـ). كان أكثر تلامذته علمًا وفضلًا ووجاهةً، يقول عنه النجاشيّ وهو زميله في التتلمذ على يد الشيخ المفيد: «حاز من العلوم ما لم يدانِه فيه أحدٌ في زمانه، وسمع من الحديث فأكثر، وكان متكلّمًا شاعرًا أديبًا عظيم المنزلة في العلم والدين والدنيا» [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 270، الرقم 708].

وكان الشيخ المفيد معجبًا بشخصيّة السيّد المرتضى، ويكنّ له احترامًا خاصًّا، فقد نقل الشهيد الأوّل في ذٰلك أنّه: «حضر المفيد مجلس السيّد يومًا،

فقام من موضعه وأجلسه فيه وجلس بين يديه، فأشار المفيد بأن يدرّس في حضوره، وكان يعجبه كلامه إذا تكلّم» [الأصفهانيّ، رياض العلماء 4: 23].

2 ـ الشريف الرضيّ محمّد بن الحسين بن موسى (م 406 هـ). أخو المرتضى، ونقيب العلويّين ببغداد، وكان شاعرًا مبرّزًا. [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 398، الرقم 1065]

3 ـ الشيخ الطوسيّ المعروف بشيخ الطائفة، محمّد بن الحسن (م 460 هـ). كان مقدّمًا في العلوم ومؤسسًا فيها، ومصنّفًا بكلّ ما يتعلّق بالمذهب أصولًا وفروعًا، درس على الشيخ المفيد خمس سنوات.

4 ـ الشيخ أبو الفتح الكراجكيّ محمّد بن عليّ بن عثمان بن عليّ (م 449 هـ). كان متضلّعًا في الفقه والكلام والحكمة والرياضيّات والطبّ والنجوم واللغة [انظر: الصدر، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام: 386]، قال عنه العماد الحنبليّ: «رأس الشيعة، صاحب التصانيف» [الحنبليّ، شذرات الذهب 3: 283، في حوادث سنة 499]. وتبلغ مصنّفاته زهاء التسعين كتابًا.

5 ـ الشريف محمّد بن الحسن بن حمزة، أبو يعلى الجعفريّ الطالبيّ (م 463 هـ). وهو صهر الشيخ المفيد والجالس مجلسه عند غيابه، وكان من الفقهاء العلماء والمتكلّمين. [المصدر السابق]

6 ـ سالار بن عبد العزيز الديلميّ (م 448 هـ). قال عنه العلّامة: «شيخنا المقدّم في الفقه والأدب وغيرهما، كان ثقةً وجهًا» [العلّامة الحلّيّ، الخلاصة: 86]. ووصفه ابن داوود بالفقاهة والجلالة والعظمة. [انظر: ابن داوود، رجال ابن داوود: 104]

7 ـ محمّد بن محمّد بن أحمد البُصْرَوِيُّ (م 443 هـ). قال عنه الشيخ الحرّ: «فقيهٌ، فاضلٌ، نقلوا له أقوالًا في كتب الاستدلال» [العامليّ، تذكرة المتبحّرين: 903].

8 ـ أحمد بن عليّ بن أحمد النجاشيّ، المكنّى بأبي العبّاس (م 372 ـ 450 هـ).

9 ـ أحمد بن عليّ بن قدامة القاضي، أبو المعالي (م 486 هـ).

10 ـ إسحاق بن الحسن بن محمّدٍ البغداديّ. [ابن حجر، لسان الميزان 1: 36، الرقم 106]

11 ـ جعفر بن محمّدٍ الدوريستيّ، أبو عبد الله (كان حيًّا عام 473 هـ). [الرازيّ، فهرست الشيخ منتجب الدين: 66]

12 ـ الحسن بن عليٍّ الرقّيّ، أبو محمّد. نقل في الرملة في شوال من سنة 423 هـ قصّة منام الشيخ المفيد حول حديث الغار الّتي وردت في (كنز الفوائد) للكراجكيّ. [الكراجكيّ، كنز الفوائد 2: 50؛ الطبرسيّ، الاحتجاج: 499 ـ 502]

13 ـ الحسن بن عنبس بن مسعود بن سالم بن محمّد شريك الرافقيّ، أبو محمّد. [ابن حجر، لسان الميزان 2: 242، الرقم 1118]

14 ـ الحسين بن أحمد بن محمّد بن القطّان. [المصدر السابق: 267، الرقم 1115]

15 ـ الحسين بن عليٍّ النيشابوريّ، من رواة (أمالي المفيد).

16 ـ ذو الفقار بن معبدٍ الحسنيّ، أبو الصمصام(*). [المجلسي، بحار الأنوار 107: 156]

17 ـ عبد الرحمٰن، أبو محمّدٍ شقيق راوي (أمالي المفيد). [المفيد، الأمالي، بداية المجلس 17 و 20؛ وكذا في مستهلّ المجلس 18]

(*) لكن في إجازة الشيخ إبراهيم القطيفيّ يروي أبو الصمصام ابن معبدٍ عن المفيد بواسطة الشيخ الطوسيّ. [المجلسيّ، البحار 108: 109]

18 ـ عليّ بن محمّدٍ الدقّاق، أبو الحسن. [الطهرانيّ، الذريعة 1: 246]

19 ـ المظفّر بن عليّ بن حسينٍ الحمدانيّ، أبو الفرج. [الرازيّ، فهرست الشيخ منتجب الدين: 156]

20 ـ يحيى بن الحسين بن هارون الحسنيّ، أبو طالب. [اسفنديار، تاريخ طبرستان: 101]

21 ـ أبو الفوارس ابن راوي (أمالي المفيد). [المفيد، الأمالي، مستهلّ المجالس 4 ـ 7، 17 ـ 21، 26 ـ 31]

22 ـ أبو الوفاء المحمّديّ الموصليّ.

5 ـ لمحةٌ عامّةٌ عن الجهود الكلاميّة للشيخ المفيد

شكّلت الغيبة الكبرى منعطفًا كبيرًا في تاريخ التشيّع، إذ دبّ الشكّ والتشتّت إلى حدٍّ ما بين صفوف القواعد الشيعيّة، فبين متوقّفٍ على إمامة الإمام العسكريّ عليه السلام، قد أنكر إمامة الإمام الثاني عشر ـ ولعلّ ذٰلك بسبب طمع بعض وكلاء الإمام العسكريّ بأمواله ـ وبين مغالٍ مدّعٍ للسفارة عن الإمام الحجّة عليه السلام كذبًا وزورًا، ولم يكن ذٰلك لولا الفراغ الحاصل ـ ظاهرًا ـ في موقع القيادة والإمامة، ولم يكن يملأ هٰذا الفراغ سوى العلماء الّذين انتقلت في تلك الحقبة مسؤوليّة الدفاع عن المذهب والدين إليهم، وتشكّلت الحواضر العلميّة بقمٍّ والريّ وبغداد وبرز فيها جهابذةٌ كبارٌ كالقديمين والصدوقين والشيخين والسيّدين والنوبختيّين وغيرهم؛ ولذا نلاحظ أنّهم ركّزوا كثيرًا على قضيّة الغيبة لكونها أمرًا مستجدًّا في الواقع الشيعيّ، فكتب النعمانيّ والشيخ الطوسيّ فيها، وكان للشيخ المفيد قصب السبق في ذٰلك،

إذ صنّف عدّة مصنّفاتٍ أو رسائل مثل كتب (الغيبة) و(المسائل العشر في الغيبة) و(مسألةٌ في سبب استتار الحجّة) وغيرها. [النجاشيّ، رجال النجاشيّ، الرقم 1067؛ الطهرانيّ، الذريعة، ج 20، ص 361 و388 و355 و395]

وفي القرن الرابع تمثّلت الحواضر العلميّة للشيعة بالريّ وقمٍّ وبغداد، ولٰكن لكلّ مدرسةٍ منهجها الخاصّ بها، فمدرستا الريّ وقمٍّ مدرستان للحديث والأثر، سواءٌ في الأصول أو الفروع، بينما مدرسة بغداد هي مدرسة النظر والمنهج العقليّ، إضافةً للمنهج النقليّ بالطبع؛ لذا يقول السيّد المرتضى في هٰذا المجال: «إنّ جماعةً من معتقدي التشيّع عندي غير عارفين في الحقيقة، وإنّما يعتقدون الديانة على ظاهر القول بالتقليد والاسترسال دون النظر في الأدلّة والعمل على الحاجة، ومن كان بهٰذه المنزلة لم يحصل له الثواب الدائم» [المرتضى، الفصول المختارة، ص 78].

ولولا جهود الشيخ المفيد ومدرسته لكانت الصبغة الأخباريّة هي الحاكمة على العقائد لدى الشيعة، إذ كانت مدرسة قمٍّ بزعامة الشيخ الصدوق تنتهج المنهج الأثريّ في التعامل مع العقائد، ولا تسمح للعقل بالنظر فيها سوى في مساحةٍ محدودةٍ جدًّا؛ ولذا بدأ الشيخ بخطوتين أساسيّتين:

الأولى: تأصيل المنهج العقليّ في الأصول والفروع معًا.

الثانية: تصحيح المنهج والمسار المتّبع في بعض الحواضر الشيعيّة كقمٍّ، حيث ردّ على الشيخ الصدوق في (تصحيح الاعتقاد) وناقش الجاروديّة والزيديّة والإسماعليّة الّتي تعدّ فرقًا من الشيعة لها حضورها الفكريّ في تلك الآونة.

ولم ينشغل الشيخ المفيد بالواقع الفكريّ الشيعيّ، بل اهتمّ كثيرًا بالفرق

والتيّارات العَقَديّة الأخرى خارج المذهب، وفيما يلي نشير إلى بعض تلك المدارس والتيّارات على وجه الاختصار:

أ: المعتزلة

تُعدّ المعتزلة من أعرف الفرق الّتي اعتمدت العقل مصدرًا رئيسًا لفكرها؛ ولذا اهتمّ الشيخ المفيد بها، وأخذت حيّزًا من كتاباته ونتاجاته العلميّة، سيّما في المسائل المختلف فيها بيننا وبينهم، كمسألة الإمامة والعصمة، واحتياج العقل إلى النقل وعدمه، وقد خالفهم الشيخ المفيد في كتاب (أوائل المقالات) في ثمانيةٍ وسبعين موضعًا [المقالات والرسالات الرقم 18، الأنصاري الزنجانيّ، 39، ص 7]، بل يُفهم من مقدّمة الشيخ المفيد لهٰذا الكتاب أنّه صنّفه أساسًا لبيان الفرق بين الشيعة والمعتزلة، وإن اشتمل على بحوثٍ أخرى.

كما أنّه نقض فكرهم من خلال عدّة كتبٍ ردّ فيها عليهم، وهي أكثر من عشرة مصنّفاتٍ مثل الردّ على أبي عليٍّ الجبّائيّ، والكلام على الجبّائيّ في المعدوم، والنقض على عليّ بن عيسى الرمّانيّ، وعمدٌ مختصرةٌ على المعتزلة في الوعيد، وغيرها ممّا ورد في فهرست كتبه.

ب: المرجئة

وهي من أخطر الفرق الكلاميّة على الإسلام، حيث تهدف إلى تفريغ العقيدة من محتواها والحؤول دون تأثيرها.

حيث تدعو هٰذه الفرقة إلى كفاية الإيمان القلبيّ مهما كان السلوك منحرفًا، وقد تصدّى الشيخ المفيد لهٰذه الدعوة في كتابه (أوائل المقالات).

6 ـ تراثه الكلاميّ والفلسفيّ

لقد تجسّد العطاء العلميّ للشيخ المفيد بثلاثة أمورٍ رئيسة:

الأوّل: تربية جيلٍ من العلماء الأفذاذ الّذين تخرّجوا من مدرسته.

الثاني: كتبه ومؤلّفاته المهمّة من الناحية الكمّيّة والكيفيّة.

الثالث: مناظراته وحواراته.

وقد تقدّم الكلام عن الأمر الأوّل، وسوف نتكلّم عن الأمر الثاني والثالث بالترتيب، فنقول: [انظر: الخزرجيّ، فقهاء الإماميّة، ج 2، ص 353] إنّ مؤلّفات الشيخ المفيد البالغة مئتي مؤلفٍ تعدّ بحقٍّ من مفاخر مدرسته العظيمة، فهي عطاءٌ علميٌّ ثرٌّ جمع بين العمق والتنوّع والمنهجيّة والأصالة.

لقد جاءت مؤلّفات الشيخ المفيد تأسيسيّةً من رجلٍ مؤسّسٍ في قرنٍ عُدّ فاصلًا ومؤسّسًا لما بعده من القرون، وإنّ اعتماد المنهج العلميّ لدى الشيخ في مؤلّفاته قد أدخل عمليّة التصنيف (الإماميّ) في كلّ اتّجاهاته مرحلةً حديثةً من التأليف والتصنيف غير ما عرفته مدرسة الحديث من عمليّات الجمع والتبويب والعنونة وتجريد الأسانيد الّتي لا تنفذ إلى عمق المادّة العلميّة؛ لتحليلها ودراستها دراسةً علميّةً موضوعيّةً تخضع لأُصول البحث العلميّ وقواعده، وقد كان هٰذا المنهج شاملًا ويغطّي جميع العلوم الّتي تناولها وبحثها الشيخ المفيد.

وتتّسم مؤلّفات الشيخ المفيد بالشموليّة والاستيعاب لكثيرٍ من العلوم الشائعة آنذاك، إلّا أنّ السمة الغالبة فيها التركيز على علمي الفقه والكلام بوصفهما ركنين مهمّين في التكوين المذهبيّ لأيّ مذهبٍ.

إنّ الملاحِظ لمصنّفات الشيخ المفيد يلمس بوضوحٍ الموسوعيّة العلميّة الّتي تتمتّع بها هٰذه الشخصيّة الفذّة، فهو المتكلّم والفقيه والمحدّث والأصوليّ.

يقول الشـــيخ عبد الله نعمة: «تـــرك المفيد مؤلّفاتٍ متنوّعةً وفي شـــتّى المواضيع، كانت طبيعة عصره بحاجةٍ ملحّةٍ إليها، وأكثرها في العقائد والردود أو النقوض الّتي كانت صدًى لروح العصر الّذي عاشـــه، وانعكاسًـــا واضحًا لطبيعـــة تلك الحقبة الصاخبة بالجدل الدينيّ والمناظـــرات المذهبيّة، ويمثّل أبرز ثورةٍ عقديّةٍ عرفها المسلمون يوم كانت بغداد مسرحًا رحبًا لعقائد وآراءٍ ونزعاتٍ ومذاهب في مختلف أشكالها وألوانها، وهي في نقاشٍ وجدلٍ مستمرّين يحتضن كلّ ذلك حرّيّةٌ واسعةٌ تتّسع حتّى للملحدين والزنادقة».

ثمّ يضيف قائلًا: «وكان على المفيد ـ وهو زعيم الشـــيعة الإماميّة العلميّ والفكـــريّ ـ أن ينبري لمصارعة زعماء تلك المذاهب والنزعات بما وهبه الله من طاقةٍ علميّةٍ حيّةٍ، وفكرٍ واعٍ رحبٍ، ومن هنا كانت مؤلّفاته ـ على الأكثر ـ ذات طابعٍ متميّزٍ عن مؤلّفات سواه، يظهر عليها روح الجدل والمناظرة، أو روح الدفاع العَقَديّ أو التقرير» [نعمة، فلاسفة الشيعة.. حياتهم وآراؤهم: 454].

وعلى كلّ حالٍ فقد كان الشيخ المفيد معروفًا بتصانيفه الغزيرة الّتي انتشرت بين النـــاس، وذاعت بينهم، فكان يُعرف بـ «صاحـــب التصانيف الكثيرة» [الذهبيّ، العبر 3: 114؛ الذهبيّ، دول الإســـلام 1: 216]. ويُنعت بأنّه: «كثير التصنيف» [البغداديّ، تاريخ بغداد 3: 231؛ الذهبيّ، ميزان الاعتدال 4: 26]. ويقال إنّ «له أكثر من مئتي مصنّفٍ» [الذهبيّ، سِيَر أعلام النبلاء 17: 345؛ اليافعيّ، مرآة الجنان 3: 28].

وتنقسم مصنّفات الشيخ المفيد بشكلٍ عامٍّ إلى ثلاثة أقسامٍ رئيسة:

1 ـ قسم المؤلّفات الخاصّة في موضوعٍ خاصٍّ.

2 ـ قسم الأجوبة عن الأسئلة الواردة عليه من أصقاع العالم الإسلاميّ.

3 ـ قسم الردود والنقوض على الآراء الباطلة.

ويبلغ مجموع هٰذه المؤلّفـــات نحو مئتي مؤلّفٍ كما ذكره مترجموه [الطوسيّ، الفهرست: 157].

والّذي يهمّنا هو التعـــرّض لمؤلّفاته العَقَديّـــة والكلاميّة الّتي قد ناهزت التســـعين مؤلفًا، وهي تقرب من نصف مجموع مؤلّفاته، والمتصفّح لعناوين كتبه الكلاميّة يقف بوضوحٍ على سعة الأبعاد الكلاميّة في شخصيّته.

7 ـ مؤلّفاته في الكلام:

1 ـ الإفصاح في الإمامة [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 399].

ينقســـم الكتاب إلى قسمين رئيسين: الأوّل في إمامة الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالبٍ عليه السلام، والشـــاني في إمامة غيره. وهو في حقيقته بحث علميّ مقارن بين الإمامتين استوفى فيه ما استدل به على الإمامة عند الفريقين سيّما عند الجمهور، ووعد بكتابة بحث مستقل وشامل في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام من القرآن والســـنّة الشريفة. طبعه المؤتمر الخاصّ به في ذكراه الألفيّة في المجلّد الثامن من الصفحة 25 إلى 243.

2 ـ أقسام المولى في اللسان [المصدر السابق، 401].

وهو دراسةٌ لغويّةٌ وافيةٌ لأقســـام كلمة المولى الواردة في حديث النبيّ صلى الله عليه وآله «من كنت مولاه فهٰذا عليٌّ مولاه» في حديث الغدير. وله رسالةٌ أُخرى في معنى المولى سيأتي التعرّض لها إن شاء الله تعالى. وقد طُبعت أقسام المولى في المجلّد الثامن من إصدارات المؤتمر في 16 مجلدًا.

3 ـ أوائل المقالات في المذاهب المختارات [المصدر السابق، 400].

بحثٌ مفصّلٌ في عقائـــد المذهب الإماميّ مع ذكر من يوافقهم من ســـائر الفرق، وهو كتابٌ كلاميٌّ قيّمٌ في الـــكلام المقارن. طُبع في المجلّد الرابع من سلسلة مصنّفات الشيخ المفيد.

4 ـ آي القرآن المنزلة في أمير المؤمنين عليه السلام [المصدر السابق] ـ مفقود.

قال في أوّله: «وأنا بمشـــيئة الله وعونه أفرد في ما تعتمده الشيعة في إمامة أمـــير المؤمنين من آيات القرآن المحكمات والأخبار الصادقة». وقد كان هٰذا الكتاب عند الســـيّد ابن طاووسٍ في القرن الســـابع، وينقل عنه في (ســـعد الســـعود) [ابن طاووس، سعد السعود: 11 و 116] باســـم: (كتاب ما نزل من القرآن في أهل البيـــت عليهم السلام)، كما نقل عنه في البحار [المجلسيّ، بحـار الأنوار 53: 93] ولٰكن أطلق عليه في (الذريعة) اســـم (تيســـير آي القـــرآن المنزّلة في أمير المؤمنين عليه السلام).

5 ـ الأركان في دعائم الدين [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 399] ـ مفقود.

6 ـ أحكام أهل الجمل [الطوسيّ، الفهرست: 158] ـ مفقود.

لا يبعد أن يكـــون المراد الأحكام، من جهةٍ كلاميّـــةٍ وفقهيةٍ، وهو غير كتاب (الجمل).

7 ـ الإيضاح في الإمامة [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 401] ـ مفقود.

8 ـ الإقناع في وجوب الدعوة [المصدر السابق، 400] ـ مفقود.

يقرب أن يكون موضوعه في الكلام.

9 ـ الباهر من المعجزات.

ذكره الشـيخ المفيد في آخر كتاب (الفصول العشرة) أو (المسائل العشر) [المرتضى، الفصول العشرة: 124] وذكر النجاشيّ له: (الزاهر في المعجزات) [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 401]، ويحتمل اتّحادهما.

10 ـ البيان عن وجوه الأحكام [المصدر السابق، 400] ـ مفقود.

يقرب أن يكون موضوعه في الكلام.

11 ـ تصحيح الاعتقاد.

لم يذكره النجاشيّ ولا الشـيخ في كتابيهما. ولٰكن ذكر النجاشيّ له: (الردّ على ابن بابويه)، ويحتمل قويًّا اتّحادهما. وهو شرحٌ لكتاب (الاعتقاد) للشيخ الصدوق، وقد ناقشـه في بعض الآراء. وقد ترجم إلى الإنجليزيّة والفارسيّة، وطبعه المؤتمر في المجلّد الخامس.

12 ـ تفضيـل أمـير المؤمنين عليه السلام على سـائر الصحابة أو على سـائر أصحابـه رضي الله عنهم [المصدر السـابق، 401]. طُبع في المجلّد التاسـع من إصدارات المؤتمر العالميّ لألفيّة الشيخ المفيد.

13 ـ تفضيل الأئمّة عليهم السلام على الملائكة [المصدر السابق] ـ مفقود.

14 ـ تقرير الأحكام [ابن شهر آشوب، معالم العلماء: 114] ـ مفقود.

تعرّض الشـيخ المفيد لذكره في (العيون والمحاسـن)، كما نقل عنه ذٰلك السـيد المرتضى في (الفصول المختارة من العيون والمحاسن) [المرتضى، الفصول المختارة: 159 و167] بما يُفهم منه أنّه من الكتب الكلاميّة.

15 ـ جوابات أبي جعفرٍ القمّيّ [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 400] ـ مفقود.

ولعلّه نفسه كتاب الردّ على ابن بابويه، ويتردّد موضوعه بين الكلام والفقه.

16 ـ جواب أبي جعفرٍ الخراسانيّ [ابن شهر آشوب، معالم العلماء: 114].

ولعلّ المراد به الشيخ الطوسيّ، كما يتردّد موضوعه بين الكلام والفقه.

17 ـ جوابات أبي الحسن سبط المعافى بن زكريّا في إعجاز القرآن [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 400] ـ مفقودٌ.

18 ـ جوابات الكرمانيّ في فضل النبيّ ﷺ على سائر الأنبياء [المصدر السابق، 402] ـ مفقود.

19 ـ جوابات الفارقيّين في الغيبة [المصدر السابق، 400] ـ مفقودٌ.

20 ـ جوابات مسائل اللطيف من الكلام [المصدر السابق] ـ مفقودٌ.

21 ـ الحكايات.

جمعها الشريف المرتضى عن شيخه المفيد في الكلام، وجواب الشبهات من أمالي المفيد في مجالسه ومحاضراته، وهي ملحقةٌ في بعض المخطوطات بأوائل المقالات، وفي بعض آخر بالفصول المختارة، والمرجّح أنّها جزءٌ متمّم للأخير، وليست كتابًا مستقلًّا. [انظر: مجموعة المقالات والرسالات 1: 250]

وقد طُبعت في المجلّد العاشر من إصدارات المؤتمر.

22 ـ الردّ على ابن الأخشيد في الإمامة [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 402] ـ مفقود.

والمراد به أحمد بن عليّ بن بيغجور ابن الأخشيد البغداديّ المعتزليّ (المتوفّى 326 هـ).

23 ـ الردّ على ابن رشيدٍ في الإمامة [المصدر السابق] ـ مفقودٌ.

24 ـ الردّ على ابن عونٍ في المخلوق [المصدر السابق، 201] ـ مفقودٌ.

لعلّـــه في القول بخلق الأعمال وعقيدة الجبريّـــة، وابن عونٍ هو محمّد بن جعفر بن عونٍ الكوفيّ ساكن الريّ المتوفّى 312 هـ، وكان يقول بمذهب الجبريّة. [المصدر السابق، رقم 1020]

25 ـ الرد على ابن كُلَّابٍ في الصفات. [المصدر السابق، 400]

26 ـ الـــردّ على أبي عبد الله البصريّ في تفضيل الملائكة [المصدر الســـابق: 402] ـ مفقود.

وهو الحسين بن عليٍّ المعتزليّ شيخ المفيد المعروف بالجُعَل، المتوفّى 369 هـ والظاهر أنّ موضوع الكتاب في إثبات أفضليّة الأئمّة على الملائكة.

27 ـ الردّ على أصحاب الحلّاج [المصدر السابق: 401] ـ مفقود.

وهو الردّ على آراء الصوفيّة.

28 ـ الردّ على عثمانيّة الجاحظ [المصدر السابق: 399] ـ مفقود.

29 ـ الردّ على الخالديّ في الإمامة [المصدر السابق: 401] ـ مفقود.

وهو أبو الطيّب محمّد بن إبراهيم بن شـــهابٍ الخالديّ؛ المتوفّى 351 هـ [ابن النديم، الفهرست: 174] وكان فقيهًا متكلّمًا، وهو بغداديّ المذهب. [مارتن، نظريّات علم الكلام عند الشيخ المفيد: 66]

30 ـ الردّ على العتيقيّ في الشورى [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 401] ـ مفقودٌ.

31 ـ الردّ على الكرابيسيّ في الإمامة [المصدر السابق: 400] ـ مفقودٌ.

استظهر الأُستاذ مارتن مكدرموت أنّ المراد به المحدّث والفقيه السنّيّ أبو عليٍّ الحسـين بن عليّ بن زيدٍ الكرابيسيّ المتوفّى 248 هـ، نسب له ابن النديم كتاب (الإمامة)، وقال عنه: إنّه كان يبغض عليًّا عليه السلام [ابن النديم، الفهرس: 174].

32 ـ الرسالة إلى الأمير أبي عبد الله وأبي طاهرٍ ابني ناصر الدولة في مجلسٍ جرى في الإمامة [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 402] ـ مفقود.

وهما ابنا ناصر الدولة الحسن بن عبد الله بن حمدان الحمدانيّ ملك الموصل، وناصر الدولة هو الأخ الأكبر لسيف الدولة الحمدانيّ.

33 ـ رسالةٌ في عدم سهو النبيّ صلى الله عليه وآله.

لم يذكرها الشيخ الطوسيّ ولا النجاشيّ. ولٰكن ذكر له ابن شهر آشوب (الردّ على ابن بابويه) فيمكن اتّحادهما. وقد طُبعت هٰذه في المجلّد العاشر من سلسلة مؤلّفات الشيخ المفيد.

34 ـ الرسالة الكافية في إبطال توبة الخاطئة.

35 ـ رسالةٌ في معنى المولى.

انفرد بذكرها المحقّق الطهرانيّ باسم (مناظرة الشيخ المفيد مع الرجل البهشميّ)، طُبعت في المجلّد الثامن من السلسلة من إصدارات المؤتمر.

36 ـ الرسالة المقنعة في وفاق البغداديّين من المعتزلة لما رُوي عن الأئمّة عليهم السلام. [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 400]

37 ـ رسالةٌ إلى أهل التقليد [المصدر السابق] ـ مفقود.

38 ـ الزاهر في المعجزات [المصدر السابق: 401] ـ مفقود.

39 ـ عقود الدين [ابن شهر آشوب، معالم العلماء: 114] ـ مفقود.

وقد أشار إليه في (تصحيح الاعتقاد)، وأنّه ذكر فيه جملة رواياتٍ في توحيده ـ سبحانه ـ ونفي التشبيه عنه } والتنزيه والتقديس [المفيد، تصحيح الاعتقاد: 56].

40 ـ العمد في الإمامة [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 402] ـ مفقود.

41 ـ عمدٌ مختصرة على المعتزلة في الوعيد [المصدر السابق] ـ مفقود.

42 ـ العيون والمحاسن [المصدر السابق: 399] ـ مفقود.

وذكر الشيخ الطوسيّ وابن شهر آشوب كتابًا آخر هو (الفصول من العيون والمحاسن) وهو الآخر مفقود. وإنّما الموجود هو ما اختاره السيّد من (العيون والمحاسن) باسم (الفصول المختارة من العيون والمحاسن).

وقد أشار الشيخ المفيد في كتاب (الإفصاح) إلى ما يكشف عن طبيعة كتاب (العيون والمحاسن) الكلاميّة، وثمّة بحثٌ عند المحققين يدور حول اتّحاد (العيون والمحاسن) مع كتاب (الاختصاص) [انظر: مارتن، نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد: 57، و مجموعة المقالات والرسالات 9: 142]، وكتاب (العيون والمحاسن) قد وصل إلى السيّد ابن طاووسٍ في القرن السابع الهجريّ.

43 ـ الغيبة.

وهي عبارةٌ عن أربع رسائل في الغيبة. وقد ذكر النجاشيّ للشيخ المفيد الجوابات في خروج الإمام المهديّ ﷺ، والظاهر أنّها غير هٰذه الرسائل موضوعًا.

وعلى كلّ حال فإنّ الرسالة الأولى مطبوعةٌ في المجلّد السابع من إصدارات المؤتمر. وطُبعت الثانية ثلاث مرّاتٍ، وكذٰلك الثالثة والرابعة.

44 ـ شرح المنام.

لم يُذكر هٰذا في عداد مؤلّفاتــه. وإنّما هي مناظرةٌ في عالم المنام ناظر فيها حول آية الغار، وقصّها الشــيخ المفيد على الشيخ أبي الحسن عليّ بن محمّد بن بنانٍ فرواها عنه ودوّنها. وقد طُبعت في المجلّد الثامن من سلســـلة مصنّفات الشيخ المفيد.

45 ـ الفصول من العيون والمحاسن. [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 399]

ويــرى صاحب (الذريعة) [الطهراني، الذريعــة 16: 245] أنّ هٰذا الكتاب غير (الفصول المختارة من العيون والمحاسن) الّذي اختاره السيّد المرتضى، وأنّه من تأليف الشيخ المفيد نفسه.

46 ـ قضيّة العقل على الأفعال [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 401] ـ مفقود.

47 ـ المسائل الجاروديّة.

48 ـ كتاب الكامل في علوم الدين [ابن شهر آشوب، معالم العلماء: 114] ـ مفقود.

وقد ذكر الشيخ المفيد في (الفصول) بأنّه ذكر فيه عناوين كتب المتكلّمين الإماميّة الأوائل. [المرتضى، الفصول المختارة: 284]

لم يذكره النجاشيّ ولا الشــيخ الطوسيّ بهٰذا الاسم، ولٰكن ذكر النجاشيّ كتابين للشيخ المفيد قريبين من موضوعه وهما: (مسائل الزيديّة) و(مسألةٌ على الزيديّة). وقد جــزم المحقّق الطهرانيّ باتّحاد الأُولى منهما مع المســـائل الجاروديّة [الطهرانيّ، الذريعة 20: 342 و351]. فقد جاء في أوّل هٰذه المســـائل: «أمّا

بعد فقد اتّفقت الشيعة العلويّة من الإماميّة والزيديّة الجاروديّة على أنّ الإمامة كانت عند وفاة النبيّ ﷺ لأمير المؤمنين » وعناوينه: (قالت الجاروديّة وقالت الإماميّة)، وقد طُبع هٰذا الكتاب من قِبل المؤتمر العالميّ لألفيّة الشيخ المفيد في المجلّد السابع من سلسلة إصداراته. [انظر: مجموعة المقالات والرسالات 1: 274]

49 ـ المسائل العشر في الغيبة أو الفصول العشرة في الغيبة.

ذكرها ابن شـــهر آشوب باســـم (أجوبة المســـائل العشر) وذكرها المحقّق الطهرانيّ بهٰذا الاســـم في الميم [الطهراني، الذريعة 20: 358]، وسُمّيت في مخطوطةٍ كُتبت في القرن الســـابع الهجريّ: (شرح الأجوبة عن المســـائل في العشرة فصولٍ عمّا يتعلّق بمهديّ آل الرسول ﷺ).

وهي عشر مسائل حرّرها بعضهم، وســـأل فيها الشيخ المفيد. ولمّا كانت هٰذه المسائل منسّقةً في عشرة فصولٍ، وكلّ مسألةٍ معنونة بفصلٍ؛ فقد طُبعت لأوّل مرّةٍ في النجف باسم (الفصول العشرة في الغيبة). كما طُبعت في المجلّد الثالث من إصدارات المؤتمر [مجموعة المقالات والرسالات 1: 280].

50 ـ المسائل السرويّة. [ابن شهر آشوب، معالم العلماء: 113]

وهي إحدى عشرة مسألةً عن:

1 ـ المتعة والرجعة.

2 ـ الأشباح والذرّ وعالم الأرواح.

3 ـ ماهيّة الروح.

4 ـ ماهيّة الإنسان.

5 ـ عذاب القبر.

6 ـ حياة الشهداء.

7 ـ المجبّرة.

8 ـ اختلاف الروايات.

9 ـ القرآن أهو ما بين الدفّتين؟

10 ـ نكاح عمر وأمّ كلثوم، وتزويج عثمان وزينب ورقيّة.

11 ـ أصحاب الكبائر.

وقد طُبعت في المجلّد السابع من سلسلة مصنّفات الشيخ المفيد من إصدارات المؤتمر.

51 ـ جوابات أبي الليث الأوانيّ. [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 400]

المشتهرة بالمسائل العُكبريّة أو جوابات المسائل العُكبريّة. وتسمّى أيضًا بالمسائل الحاجبيّة. وهي إحدى وخمسون مسألةً كلاميّة. وقد طُبعت ضمن المجلّد السابع من سلسلة مصنّفات الشيخ المفيد.

52 ـ مسألةٌ في النصّ الجليّ. [المصدر السابق: 401]

وقد نشرها العلّامة محمّدحسن آل ياسين في سلسلة (نفائس المخطوطات) بهذا الاسم. وذكر ابن شهر آشوب من مصنّفات الشيخ المفيد (المسألة المقنعة في إثبات النصّ على أمير المؤمنين عليه السلام). وذكر له النجاشيّ (المقنعة في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام).

وقد وصلتنا من كتب الشـيخ المفيد مسـألتان في النصّ على عليٍّ عليه السلام، فهل هما نفس ما ذكرهما النجاشيّ وابن شـهر آشوب أو هما شيءٌ آخر غير الواصل إلينا؟

وهاتان الرسالتان هما:

53 ـ مسألةٌ في النصّ على عليٍّ عليه السلام.

وقد صدرت في المجلّد السابع من سلسلة إصدارات المؤتمر.

54 ـ مسألةٌ أخرى في النصّ على عليٍّ عليه السلام. [المصدر السابق: 400]

وسُمّيت في مخطوطةٍ في مكتبة آية الله السيّد الحكيم رحمه الله (إبطال الشبهة) وفي أخرى (مناظرة الباقلّانيّ)، إذ كانت عبارةً عن مناظرةٍ سأل فيها القاضي الباقلّاني الشـيخ المفيد عن النصّ على إمامة الإمـام عليٍّ عليه السلام، وقد طبعها المؤتمر في المجلّد السابع أيضًا.

55 ـ مسألةٌ في الإرادة. [المصدر السابق: 399]

وهي بحثٌ مختصرٌ حول إرادة الله سـبحانه، وقد طُبعت في المجلّد العاشر من إصدارات المؤتمر.

56 ـ مسـألةٌ في وجوب الجنّة لمن تُنسـب ولادتـه إلى النبيّ صلى الله عليه وآله [المصدر السابق: 402] ـ مفقود.

57 ـ مسألةٌ في الأصلح [المصدر السابق: 399] ـ مفقود.

58 ـ مسألةٌ في أقضى الصحابة [المصدر السابق: 401] ـ مفقود.

ويُحتمل اتّحاد هٰذه الرسالة مع الرسالة الموجودة في مكتبة السيّد ابن طاووس (ت 664 هـ) باسم (مسألةٌ في قول النبيّ ﷺ: «عليٌّ أقضاكم»). [ابن طاووس، فرج المهموم: 53]

59 ـ مسألة منع انشقاق القمر وتكليم الذراع [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 402] ـ مفقود.

60 ـ مسألةٌ في رجوع الشمس [المصدر السابق: 402] ـ مفقود.

61 ـ المسألة على الزيديّة [المصدر السابق: 400] ـ مفقود.

وقد تقدّم له المسائل الجاروديّة أو الزيديّة.

62 ـ مسألةٌ في عصمة الأنبياء عليهم السلام ـ مفقود.

وقد كانت نسخةٌ منه في مكتبة السيّد ابن طاووس (م 664 هـ)، ولم يذكرها النجاشيّ والطوسيّ وابن شهر آشوب.

63 ـ المسألة المقنعة في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام [المصدر السابق: 402] ـ مفقود.

64 ـ مسألةٌ في المعراج [المصدر السابق: 400] ـ مفقود.

65 ـ مسألةٌ في معنى «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى».

66 ـ مسألةٌ في معنى قوله ﷺ: «إنّي مخلّفٌ فيكم الثقلين» [المصدر السابق: 401] ـ مفقود.

67 ـ المجالس المحفوظة في فنون الكلام [المصدر السابق: 400] ـ مفقود.

68 ـ الكامل في علوم الدين [المصدر السابق: 401] **ـ مفقود.**

تعرّض لذكره الشـيخ المفيد في (تصحيح الاعتقاد) [المفيد، تصحيح الاعتقاد: 72]، و(الفصول المختارة) [المرتضى، الفصول المختارة: 75] و(الحكايات) [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 401].

69 ـ الكلام في حدوث القرآن [المصدر السابق] **ـ مفقود.**

70 ـ الكلام في وجوه إعجاز القرآن [المصدر السابق: 400] **ـ مفقود.**

71 ـ المنير في الإمامة [الطوسي، الفهرست: 158] **ـ مفقود.**

72 ـ الموضّح في الوعيد [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 399] **ـ مفقود.**

73 ـ النكت الاعتقاديّة.

لم يرد في شيءٍ من المصادر المتقدّمة، وإنّما نُسب للشيخ المفيد(*).

74 ـ النكت في مقدّمات الأصول. [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 399]

وهو غير النكت الاعتقاديّة، وثمّة كلامٌ في نسبته إلى الشيخ المفيد [المصدر السابق: 402]. وقد طبعه المؤتمر العالميّ لألفيّة الشيخ المفيد في المجلّد العاشر من سلسلة إصداراته.

75 ـ النصرة لسـيّد العترة في أحكام البغاة عليه في البصرة [المصدر السابق] **ـ مفقودٌ.**

(*) ويراجَع للمزيد: مجموعة المقالات والرسالات 1: 300؛ نظريّات علم الكلام عند الشيخ المفيد (لمارتن مكدرموت) تعريب علي هاشم: 81-85. وقد طُبع في المجلّد العاشر من إصدارات المؤتمر.

وقد تناول فيه أحكام البغاة في حرب الجمل من الزاوية الكلاميّة والفقهيّة.

76 ـ نقض الخمس عشرة مسألةً على البلخيّ [المصدر السابق: 400] ـ مفقودٌ.

77 ـ النقض على ابن قتيبة على الحكاية والمحكيّ [الطوسي، الفهرست : 239] ـ مفقودٌ.

وسمّاه النجاشيّ (الردّ على القتيبيّ في الحكاية والمحكيّ) [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 401]. وابن قتيبة هو أبو محمّدٍ ابن عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوريّ اللغويّ الأديب.

والمحكيّ هو القرآن وحكايته تلاوته، وهو ما اشتهر في حينه عن جماعة قولهم لفظ القرآن مخلوق. [انظر: مجموعة المقالات والرسالات 1: 306]

78 ـ نقض الإمامة على جعفر بن حرب [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 400] ـ مفقودٌ.

79 ـ النقض على ابن عبّادٍ في الإمامة. [المصدر السابق].

80 ـ النقض على الجاحظ في فضيلة المعتزلة [المصدر السابق] ـ مفقودٌ.

81 ـ النقض على الطلحيّ في الغيبة [المصدر السابق] ـ مفقودٌ.

82 ـ النقض على عليّ بن عيسى الرمّانيّ [المصدر السابق:399] ـ مفقودٌ.

83 ـ النقض على القصيبيّ في الإمامة [المصدر السابق: 401] ـ مفقودٌ.

وهو إبراهيم بن عليّ بن سعيد بن عليّ بن زوبعة أبو أسحاق القصيبيّ المعتزليّ البغداديّ.

84 ـ النقض على الواسطيّ [المصدر السابق: 400] ـ مفقودٌ.

ولعلّ المراد به محمّد بن زيدٍ الواسطيّ (م 306 هـ) من تلامذة الجبّائيّ.

85 ـ نقض فضيلة المعتزلة [المصدر السابق: 399] ـ مفقودٌ.

86 ـ نقض كتاب الأصمّ في الإمامة [المصدر السابق: 400] ـ مفقودٌ.

وهو عبد الرحمٰن بن كيسان الأصمّ البصريّ المعتزليّ (م 200 هـ).

87 ـ نقض المروانيّة [المصدر السابق: 399] ـ مفقودٌ.

88 ـ النقض على غلام البحرانيّ (علّام البحرانيّ) في الإمامة [المصدر السابق: 401] ـ مفقودٌ.

89 ـ نهج البيان عن سبل (سبيل) الإيمان [المصدر السابق: 402] ـ مفقودٌ.

90 ـ نهج الحقّ [ابن طاووسٍ، اليقين: 174 و 457] ـ مفقودٌ.

واحتمل المحقّق الطهرانيّ اتّحاده مع سابقه [الطهرانيّ، الذريعة 24: 414].

8 ـ مؤلّفاته الفلسفيّة

1 ـ جوابات الفيلسوف في الاتّحاد [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 400].

2 ـ الكلام في أنّ المكان لا يخلو من متمكن [المصدر السابق: 402] ـ مفقودٌ.

3 ـ الكلام على الجبّائيّ في المعدوم [المصدر السابق: 400] ـ مفقودٌ.

4 ـ الكلام في المعدوم [المصدر السابق] ـ مفقودٌ.

5 ـ الكلام على الإنسان [الطهرانيّ، الذريعة : 389] ـ مفقودٌ. والظاهر أنّه في تحليل ماهيّة الإنسان.

6 ـ مسألةٌ في ماهيّة الإنسان (المسألة الرابعة من المسائل السرويّة).

7 ـ مسألةٌ في ماهيّة الروح (المسألة الثالثة من المسائل السرويّة).

ولا يخفى أنّ مباحث هٰذه الكتب كانت تصنّف في علم الكلام سابقًا، ولٰكنّها تدخل اليوم في الفلسفة، وإن كان البعض منها يشترك البحث فيها في كلا العلمين.

9 ـ مناظراته

اهتمّ الشيخ المفيد بموضوع المناظرة، وهي من دلائل تفوّقه العلميّ سيّما مع معتزلة بغداد المشهود لهم بدقّة النظر وقوّة الجدل، فقد ناظر مشايخ المعتزلة كأبي عمر الشطويّ والشيخ العرزالة وأبي الحسن الخيّاط وغيرهم.
[المرتضى، العيون والمحاسن، ص 7 و45 و49 و70 و78 و88 و94 و103]

وهناك نحوٌ من أسلوب المناظرات الافتراضيّة سلكه الشيخ المفيد في كتابه (الإفصاح في إمامة عليّ بن أبي طالبٍ عليه السلام) حيث يتقمّص شخصيّة الخصم ويطرح شبهاتهم.

وهٰذا ـ عزيزي القارئ ـ نموذجٌ من مناظراته:

«قال رجلٌ من أصحاب الحديث ـ ممّن يذهب إلى مذهب الكرابيسي ـ للشيخ المفيد: ما رأيت أجسر من الشيعة فيما يدّعونه من المحال، وذٰلك أنّهم زعموا أنّ قول الله سبحانه: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ نزلت في عليٍّ وفاطمة والحسن والحسين مع ما في ظاهر الآية من أنّها نزلت في أزواج رسول الله صلى الله عليه وآله. وذٰلك أنّك إذا تأمّلت الآية من أوّلها إلى آخرها وجدتها منتظمةً لذكر الأزواج خاصّةً، ولم نجد لمن

ادّعوها له ذكرًا. فقال له الشيخ أيّده الله: أجسر الناس على ارتكاب الباطل وأبهتهم وأشدّهم إنكارًا للحقّ وأجهلهم، من قام مقامك في هٰذا الاحتجاج ودفع ما عليه الإجماع والاتّفاق، وذٰلك أنّه لا خلاف بين الأمّة أنّ الآية من القرآن قد يأتي أوّلها في شيءٍ وآخرها في غيره، ووسطها في معنًى وأوّلها في سواه، وليس طريق الاتّفاق في معنى إحاطة وصف الكلام بالآي.

وقد نقل المخالف والموافق أنّ هٰذه الآية نزلت في بيت أمّ سلمة رضي الله عنها ورسول الله في البيت ومعه عليٌّ وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وقد جلّلهم بعباءةٍ خيبريّةٍ وقال: اللّٰهمّ هٰؤلاء أهلُ بيتي. فأنزل الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾، فتلاها رسول الله صلى الله عليه وآله فقالت له أمّ سلمة رضي الله عنها: يا رسول الله ألست من أهل بيتك؟ فقال لها: إنّك إلى خيرٍ ولم يقل إنّك من أهل بيتي. حتّى روى أصحاب الحديث أنّ عمر سُئل عن هٰذه الآية فقال: سلوا عنها عائشة. فقالت عائشة: إنّها نزلت في بيت أختي أمّ سلمة فاسألوها عنها فإنّها أعلم بها منّي. فلم يختلف أصحاب الحديث من الناصبة ولا أصحاب الحديث من الشيعة في خصوصها في من عددناه، وحمل القرآن في التأويل على ما جاء به الأثر أولى من حمله على الظنّ والترجيم. مع أنّ الله ـ سبحانه ـ قد دلّ على صحّة ذٰلك بمتضمّن الآية، حيث يقول جلّ وعلا: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾، وإذهاب الرجس لا يكون إلّا بالعصمة من الذنوب؛ لأنّ الذنوب من أرجس الرجس، والخبر عن الإرادة هنا إنّما هو خبرٌ عن وقوع الفعل خاصّةً دون الإرادة الّتي يكون بها لفظ الأمر أمرًا، لا سيّما على ما أذهب إليه في وصف القديم بالإرادة، وأفرق بين الخبر عن الإرادة ها هنا والخبر عن الإرادة في قوله: ﴿يُرِيدُ اللهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ﴾ وقوله: ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا

يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾، إذ لو جرت مجرًى واحدًا لم يكن لتخصيص أهل البيت بهـا معنًى؛ إذ الإرادة الّتي يقتضي الخبر والبيان يعمّ الخلق كلّهم على وجهها في التفسير ومعناها، فلمّا خصّ الله أهل البيت عليهم السلام بإرادة إذهاب الرجس عنهم دلّ على ما وصفناه من وقوع إذهابه عنهم، وذلك موجبٌ للعصمة على ما ذكرناه، وفي الاتّفاق على ارتفاع العصمة عن الأزواج دليلٌ على بطلان مقال من زعم أنّها فيهنّ.

مع أنّ من عرف شيئًا من اللسان وأصله، لا يرتكب هذا القول ولا توهّم صحّته؛ وذلك أنّه لا خلاف بين أهل العربيّة أنّ جمع المذكر بالميم وجمع المؤنث بالنون، وأنّ الفصل بينهما بهاتين العلامتين، ولا يجوز في لغة القوم وضع علامة المؤنّث على المذكّر، ولا وضع علامة المذكّر على المؤنّث، ولا استعملوا ذلك في حقيقةٍ ولا مجازٍ، ولما وجدنا الله ـ سبحانه ـ قد بدأ في هذه الآية بخطاب النساء فأورد علامة جمعهنّ من النون في خطابهنّ فقال: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ﴾ إلى قوله: ﴿وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾، ثمّ عدل بالكلام عنهنّ بعد هذا الفصل إلى جمع المذكر فقال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾، فلمّا جاء بالميم وأسقط النون علمنا أنّه لم يتوجّه هذا القول إلى المذكور الأوّل بما بيّنّاه من أصل العربية وحقيقتها، ثمّ رجع بعد ذلك إلى الأزواج فقال: ﴿وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا﴾.

فدلّ ذلك على إفراد من ذكرناه من آل محمّد صلى الله عليه وآله بما علّقه عليهم من حكم الطهارة الموجبة للعصمة وجليل الفضيلة.

وليس يمكنكم معشر المخالفين أن تدّعــوا أنّه كان في الأزواج مذكورًا رجلٌ غير النساء، وذكرٌ ليس برجلٍ فيصحّ التعلّق منكم بتغليب المذكّر على المؤنّــث إذا كان في الجمع ذكرٌ، وإذا لم يمكن ادّعاء ذٰلك وبطل أن يتوجّه إلى الأزواج، فــلا غير لهنّ توجّهت إليه إلّا من ذكرناه ممّن جاء فيه الأثر على ما بيّناه» [المرتضى، الفصول المختارة: 29].

10 ـ وفاة الشيخ المفيد

لقد كان يومًا مشــهودًا ومدهشًا ذٰلك اليوم الّذي رحل فيه شيخ بغداد في سنة 413 هـ فها هي بغداد تقف خاشعةً تودّ ع جثمانًا ساكنًا مطمئنًّا بقضاء الله وقدره، طالما بعثت روحه في جنباتها الحركة والحياة بعلمه المتدفّق ومناظراته وســجالاته المفعمة بالنشــاط والقوّة. أجل لقد خرجت بغداد بثمانين ألف مشيّعٍ ومودّعٍ في يومٍ مشهودٍ كيوم الحشر ـ كما يصفه بعض من حضره ـ من وفرة الحاضرين الّذين حضروا لوداع شــيخ بغداد، من كلّ المسلمين والفرق الإســلاميّة، حتّى ضاقت بهم أكبر ساحات بغداد في (ميدان الأشنان)، ولم يُرَ يومٌ أكبر منه لشــدّة زحام الناس للصلاة عليه، ومن كثرة بكاء المؤالف والمخالف [الطوسيّ، الفهرســت: 187]، وقد صلّى عليه تلميذه وخليفته الشريف المرتضى، ودُفن في داره بضعة سنواتٍ، ثمّ نُقل إلى مقابر قريشٍ بجوار أستاذه أبو جعفرٍ بــن قولويه ممّا يلي رجلي الإمام الجواد عليه السلام في الكاظميّة. [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 403]

لقد رحل الشــيخ المفيد ولٰكن بقيت جهوده ومدرسته معطاء خالدةً تمدّ العلماء والباحثين بفنون العلــم وأنواع الثقافة والمعرفة على مدى ألف عام أو يزيد.. وانبعثت قرائح نوابغ الشعر مؤبّنةً ورائيةً ومشيدةً بمفاخره العلميّة

وسجاياه الخلقيّة وهي تتفجّر لوعةً وشجنًا لفراقه.. فانطلق تلميذه المرتضى في ألفيّته التّي يبثّ فيها لوعته، ويذّكر بمعالي أستاذه وصولاته العلميّة وأمجاده العظيمة عاذلًا على الموت مخاطبًا له:

أيّها المـوت كم حططـت عـلِيًّا ... سامي الأطراف أو جببْت سناما؟
فخذ اليوم من دموعي وقد كـ ... ـنّ جمودًا على المصاب سجامـا
إنّ شيخ الإسلام والدين والعلْـ ... ـم تــولّى فأزعج الإســلاما
والّذي كـان غُـرّةً في دُجى الأيّا ... م أودى فأوحـــش الأيّامـــا
كم جلوت الشكوك تعرض في نـ ... ـصّ وصيٍّ وكم نصرت إماما
وخصـــوم لُدٍّ ملأتـــهم بالحـ ... ـقّ في حومة الخصام خصاما
عاينوا منك مُصمِتًا ثُغرةَ النّحْـ ... ـر وما أرسلت يداك سهامـا
وشجاعًا يفري المرائر ما كـ ... ـلّ شُجاعٍ يفري الطُلى والهاما
من إذا مال جانبٌ من بناء الد ... ين كانـــت له يـــداه دعامـــا
من يُنير العقول من بعد ماكـ ... ـنّ هُمـــودًا ويُنتج الأفهامـــا
من يعير الصديق رأيًا إذا ما ... سلّه في الخطوب كان حسامـا
فامض صفرًا من العيوب فكم با ... ن رجالٌ أثروا عيوبًا وذامـا؟

[ديوان الشريف المرتضى 3: 204]

قائمة المصادر

1. ابن إدريس، محمّد، مستطرفات السرائر، تحقيق محمدمهدي الخرسان، العتبةالعلويّة، 1429.
2. ابن العماد الحنبليّ، عبد الحيّ، شذرات الذهب، دار إحياء التراث، بيروت.
3. ابن النديم، محمّد بن إسحاق، الفهرست، بيروت، دار المعرفة، 1997.
4. ابن حجر، أحمد، لسان الميزان، مؤسّسة الأعلميّ، ط 2، 1390، لبنان.
5. ابن داوود الحلّيّ، أبو محمّدٍ الحسن، رجال ابن داوود، النجف ، دار المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، 1975.
6. ابن شهرآشوب، محمّد بن عليّ، معالم العلماء، النجف، دار المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، 1980.
7. ابن طاووس، عليّ، سعد السعود، منشورات الرضيّ، قمّ المقدسة، 1363 ش.
8. ابن طاووس، عليّ، نفس [فرج] المهموم، منشورات الرضيّ، قمّ المقدّسة، 1363 ش.
9. الأصفهانيّ، الميرزا عبد الله، رياض العلماء وحياض الفضلاء، قمّ المقدّسة، مطبعة الخيّام، 1401 هـ.
10. آقا بزرگ تهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، بيروت، دار الأضواء، 1975.
11. بحر العلوم، مهديّ، تحقيق محمّدصادق بحر العلوم، مكتبة الصادق، 1363، طهران.
12. الخوئيّ، أبو القاسم، معجم رجال الحديث، قمّ، مركز نشر الثقافة الإسلاميّة في العالم، 1372 هـ.

13. الذهبيّ، محمّد بن أحمد بن عثمان، العبر في خبر من غبر، تحقيق فؤاد سيّد، دار التراث العربيّ.

14. الطوسيّ، محمّد بن الحسن، الفهرست، إيران، مطبعة المكتبة المرتضويّة، 1376 هـ.

15. العلّامة الحلّيّ، حسن بن يوسف، خلاصة الأقوال في معرفة أحوال الرجال، قمّ، مؤسّسة نشر الفقاهة، 1417 هـ.

16. القمّي، عبّاس، سفينة البحار، إيران، بنياد پژوهشهاى اسلامى آستان قدس رضوى، 1375 هـ.

17. المجلسيّ، محمّدباقر، بحار الأنوار، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، 1413 هـ.

18. المرتضى، الفصول المختارة، المؤتمر العالميّ لألفيّة الشيخ المفيد، بلا تأريخ.

19. المرتضى، عليّ بن الحسين بن موسى، ديوان الشريف المرتضى، دار إحياء الكتب العربيّة.

20. المفيد، محمّد بن محمّد بن النعمان، تصحيح الاعتقاد، تحقيق حسين درگاهي، دار المفيد، 1414 هـ.

21. مؤتمر الشيخ المفيد، مجموعة المقالات والرسالات، المؤتمر العالميّ لألفيّة الشيخ المفيد.

22. النجاشيّ، أحمد بن عليّ، رجال النجاشيّ، بيروت، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، 1375 هـ.

23. اليافعيّ، عبد الله، مرآت الجنان، دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى، بيروت، 1997.

الخلاصة الإنجليزية

his magnificent personality included all scientific and practical features to present him as a precious treasure of knowledge that no other personality can ever be a peer or a match of. All people bow down before this personality to express honor and respect for him as a result of his great impact on all hearts.

The current essay sheds light on one of the aspects of Sheikh al-Mufid's scientific and personal conduct in the domain of creed and Islamic scholastic theology.

Shaykh al-Mufid and his role in Theology

Sheikh Safa al-Mashhadi

Summary

Our ancient master scholars were characterized by their very much interest in theological and doctrinal topics, which was equivalent to their interest in jurisprudential and Islamic Law studies, especially the scholars of the fourth and fifth centuries of Hegira when the scientific identity of Shiism was completed, and its principles and foundations were decided more scientifically and more methodologically than ever. Sheikh al-Mufid and his magnificent school was the fire iron that ignited the fire of theological studies-a fact can obviously be noticed through the simplest review of Sheikh al-Mufid's scientific heritage, especially his essays and writings in the field of Islamic scholastic theology. Thus, Sheikh al-Mufid's lifetime witnessed the composition of many schools of intellectual knowledge, octrinal researches, and many other fields of religious studies..

It goes without saying the Sheikh al-Mufid is one of the superb personalities whose like can rarely be found in the list of master scholars. Moreover, he was such a great scholar who mastered all sciences and thus excelled all of his contemporaries and even those who came after them. He was such a marvelous personality who combined knowledge, skill, practice, devotion, and painstaking contributions altogether equally. Thus,

Islam. Moreover, the author even emphasized on this approach, declaring that he would not resort to any other approach. In his introduction to God and Intellect, the author wrote: "Upon my determination on writing this book, I took upon myself to commit to the judgment of reason, considering it to be my one and only pioneer; so, I entitled the book: God and Intellect, trying my best not to swerve even one inch from what this title suggests. In fact, we in the present day need more urgently than any other time for posing and discussing such an important topic, since the trend of atheism is now controlling over all things and extending irrepressibly to all corners." [p. 11]

The author's stress on this approach was also declared in his introduction to the book: Islam and Intellect, which included his book under discussion: God and Intellect. In the introduction, Sheikh Mughniyah wrote: "The Holy Prophet is reported to have said: 'The origin of my faith is intellect.' Thus, the religion brought by Muhammad is based on three posts; belief in God, belief in Prophethood, and belief in the Hereafter. Imamate (i.e. the Divinely ordained leadership of certain persons) is a branch of the principle of prophethood, because it represents a general leadership of all mundane and religious affairs received from the Holy Prophet as succession to him... I have thus written a series of books in which I provide rational and reason-based points of evidence to prove the accuracy, validity, and authenticity of the principles and primary cornerstones of Islam... through easy-to-understand and obvious statements, thus trying to avoid whatever may intercept sound understanding and is rejected by good reason."

From this introduction, it is understood that the author's methodology in the book is purely demonstrative and rational, although he elsewhere provided some texts, thus depending upon the narrative methodology. Yet, that was because certain issues required resorting to some narrations and reported texts. However, in his book: God and Intellect, the author committed absolutely to the pure rational methodology for proving his viewpoint.

A Perusal into Sheikh Muhammad Jawad Mughniyah's Book "God and Intellect"

MohammadBaqir al-Khirsan

Summary

One of the most prominent Lebanese authors and men-of-letters, Sheikh Muhammad Jawad Mughniyah was such a prolific writer who authored a very big quantity of books. His writings were so multifarious that contributed greatly to enriching the Islamic library with books on various Islamic sciences and fields of knowledge.

The author wrote a series of books on some Islamic creeds. He thus explained, defended, and refuted the spurious arguments that were aroused about some Islamic beliefs and creeds, depending mainly on reason-based and rational points of evidence. This series included five researches, or booklets, that were first published independently under these titles: 1. God and Intellect, 2. Prophethood and Intellect, 3. The Hereafter and Intellect, 4. Imam Ali's Divinely Commissioned Leadership and Intellect, and finally 5. The Awaited Mahdi and Intellect.

Later on, these five independent small books were gathered in one book and then published under the title: Islam and Intellect.

An elaborate discussion of this all-comprehensive books requires very much time and effort; therefore, the writer of the current essay has decided to investigate, survey, and analyze one of the five topics of the book; namely, God and Intellect.

The title of the book obviously demands that the author depended on the rational approach for proving validity and soundness of the basic beliefs of

2. Natural interpretation of the method of the generation and rise of the world.

The methodology of this essay is based on the following:

1. Revealing the most important intellectual principles and cornerstones in the words of the skeptic empiricists who doubt the principles and cornerstones of monotheism. The writer of the essay thus poses examples from the available books, essays, and writings of such empiricists.

2. Analyzing these principles and then weighing them up on the scale of good sense. In fact, the majority of such principles do not need more than necessarily true judgments.

3. An explanation of the most important terms used by the empiricists, since some of these terms might be reasons for falling into mistakes.

Concerning the second factor (i.e. natural interpretation of the method of the generation and rise of the world), it is in fact one of the experimental and tangible issues that no one has the right to object to except through a purely experimental and tangible discussion. No matter what the result is for them, this idea does not seem to be opposing the notion of the existence of God if the acceptability and authoritativeness of the rational proofs are taken into consideration. This point will be proven in the essay under discussion.

The Empirical Approach and Belief in God (physics as an example)

Mohammad Aal-Ali

Summary

Noticeably, the empirical approach that endorses the notion of atheism is epistemologically not concerned at all with discussing or opposing the rational, philosophical, and natural proofs adopted by the different rational and philosophical approaches, since the circle of accepting experiment as a valid argument is circumscribed by the tangibles. Hence, they may prove a law related to a tangible thing, but they can neither prove nor disprove anything that is outside the frame of tangibility. As a result of this natural inability of experiment, empirical physicists tried to surpass their tangible frame and discuss, or oppose, these rational and philosophical principles in order to controvert them and then refute them by use of their empirical method of explaining the origin of the world. By so doing, they tried to substitute the idea of the existence of a creator with the idea of the universe's anomalous (or spontaneous) generation.

Briefly, their theory is based on these two factors:

1. Refutation of the rational and philosophical principles on which the proofs of monotheism are based.

both (the heavens and the earth) had been disordered.) This is an argument formed by reasoning that an effect comes from a cause. Almighty God also says in the Qur'an: (those on whom you call beside Allah will never create a fly though they should all gather for it.) And this means that can never be able to make the spark of life, but it can only be made by Him Who is the source of life.

The third is the philosophical recognition, that needs to correlation between various intellectual systems. When one contemplates many intellectual systems, correlates them and arrives at some result through this correlation, this is called contemplative philosophical recognition. The Holy Qur'an refers to this kind of recognition by saying, (Blessed is He in Whose hand is the kingdom, and He has power over all things, Who created death and life that He may try you -- which of you is best in deeds.) so, when the mind perceives the concepts of kingdom, power, and life and death, it sees life and death, that is the association of life with death, and the meeting of life and death in this material world, as a demonstration of the dominant power over the universe, and when it contemplates the concept of power, whose clearest example is life and death, it moves from it to the concept of kingdom; where the real kingdom is the possession of the power to control the universe. And the clearest manifestation of this power is that it is He Who possesses life and death; therefore, we find that there is some kind of correlation between these systems and these concepts that appears through contemplation and reflection.

Interview with His Eminence Sayyid Munir Al-Khabbaz

Summary

Al-Daleel Magazine has made an interview with Sayyid Munir al-Khabbaz, a professor in the Hawza, specialized in theological and doctrinal studies. The interview focuses on arguments showing the existence of God, and on atheism, its causes and the methods of dealing with it. The answers were scientific and useful. Here are some of his answers:

The recognition of the Creator is divided into three sections: innate recognition, mental recognition, and philosophical recognition. Innate recognition is that which God has planted in every man's heart and soul, where man -even atheists - would find in the deep of his heart and soul adherence to an extraordinary metaphysical power when facing any kind of fear.

The second is mental recognition which is the access to God through mental reasoning that is based on assumptions and conclusions. The Holy Qur'an has pointed to this kind of knowledge in several verses, such as this one (or were they created by nothing, or were they the creators [of themselves]?), which means the impossibility of the existence of man by nothing or that man has created himself, and this leads to the theory of "vicious circle". The Qur'an also says:(If there were therein gods beside Allah, then verily

the essay studies the earliest stages when materialism began to change from a very limited and insignificant view into a perfect and widely known system and studies the reasons so resulting. Also, the essay investigates the basic issues that formed the substance of the sway of materialism and reviews that methods used by materialism for reaching at such a highly developed stage.

The talk about the spread of materialism and atheism could be focused on the Islamic and Arab world and could be restricted to the West. Nevertheless, it seems impossible to understand the spread of atheism in Islamic and Arab world unless we understand richly how and why it had found its way in the West originally, because it came to the Islamic and Arab world from the West, where it had been originated. However, to understand this matter fully needs returning to the beginning and, more precisely, to the time when materialism and atheism were no more than unfamiliarly weird and shameful views that it was too disgraceful to express. Besides, accusations would be launched at any one who might express such unwanted views. The essay thus studies what took place and what changed to turn this weird view into such a widely known opinion that is embraced by a good number of people throughout the world. More exclusively, the essay pays much attention to the earliest stage of the emergence of materialism in order to introduce to a further study about the reasons of the spread of materialism and atheism in the Islamic and Arab worlds and to another study of finding solutions to this problem.

Growth of Materiality and Atheism in the Modern Times
An Introduction to Reasons and Mechanisms

Dr. Mohammad Nasir

Summary

The current essay is an attempt to shed some light on the way materialism in the human community developed itself from a limited and tiny trend into an integrated and widespread system that had a great impact on augmenting the attitude to atheism. The essay thus shows that this development and change first took place in the European west as a result of certain reasons and circumstances that had not been available anywhere else. Thus, from that very place, atheism began to invade other territories and times. Accordingly, the essay concentrated on two major points; first, the actual conditions that paved the way to the growth of materialism in the European west and granted materialists a golden opportunity to rise forcefully and to enlarge the circle of their approach. Second, the means employed by materialists for spreading and controlling.

As an attempt to survey the state of atheism for all aspects in order to come across the best remedy and the most successful solutions needed by human communities so that they should be able to survive the dangers of atheism, it was necessary to check the matter from its very beginning; so,

of theologians, known as the argument of potentiality of attributes, not the argument of the sage. The study also aims at opening the door to new studies for understanding some similar arguments in Western philosophy, such as the argument of Thomas Aquinas and others. In this perusal we have studied many other evidences and delved into many studies of Ibn Rushd's philosophy.

A new perusal of Ibn Rushd(Averroes)'s Argument of Potentiality and Necessity

Ibrahim Al-Musawi

Summary

This article studies the Sage Ibn Rushd (Averroes)'s affirmation of the argument of Potentiality and Necessity, an affirmation that has been classified by some sages to be among the affirmations of the Argument of Potentiality and Necessity, while ignoring Ibn Rushd's critique of Ibn Sina(Avicenna)'s affirmation the same argument. As for those, who have studied Ibn Rushd's philosophy, they consider him as one the critics of the Argument of Potentiality and Necessity for his critique to Ibn Sina's affirmation, while ignoring his own affirmation of the argument.

The ambiguous question is how to reconcile between these two matters, especially with noting that some of his critiques to Ibn Sina's affirmation of the argument are strange to the way and principles that the sage follow in this concern.

The purpose of this article is to give a new perusal of Ibn Rushd's affirmation of the Argument. It is a comprehensive perusal of his criticism, as well as his own affirmation, putting his rgument among the argument

After reviewing a number of the different opinions about an analysis of design as a concept, its different parts, and its method of argumentation and its distinctive features, the essay attempts to study the different opinions of the Western thinkers about the form and discussions of the teleological argument.

The Teleological Argument (The argument from design)

Dr. Adil L-Ghreeb

Summary

The teleological argument has always been enjoying a very much interest by philosophers and scholars of Scholasticism, especially the Westerns, since the most ancient times and up to the present day. In fact, the answers to the questions aroused about this kind of argument is still widely preoccupying the minds of scholars and researchers of religious philosophy and neo-theology, such as questions about the essence of the teleological argument as a conception, the divisions and parts of this argument, and the method this argument provides overwhelming evidence on the existence of God.

In its capacity as one of the most important and dexterous proofs provided by many people for proving the existence of God, the teleological argument is traced back to the deepest point in the history of humanity, since it is at least as ancient as man's existence on the earth. Since the first day human beings witnessed the big variety of the well-designed and well-coordinated phenomena in nature, they started searching for the secret beyond such design and harmony, thus asking: Was it that these very parts created harmony amongst themselves and produced such well-designed order, or was there a universal designer who, out of an order that he created and fashioned, geometrized and designed these parts?

comprehend some of God's attributes, such as that He is a Necessary Being, most Perfect, most Absolute, and that He is the Creator, the Designer, non-moving Mover, and so on. Through mind, and through reviewing of religious texts, one can apply those attributes to Almighty God. In fact, I have studied this probability in Islamic philosophy, theology, Islamic Gnosticism, and in Western Philosophy.

Kant (1804-1724) is one of the most important Western philosophers in the last three centuries. Through his cognitive views, it seems clear that he sees pure reason incapable of demonstrating the existence of the Creator, and so he resorts to practical reason. Hence, we can consider Kant as one of the most prominent and influential scholars concerning the knowing of God in Western Philosophy. Although the schools of thought that deny the role of reason in the recognition of God have shown their views according to their own foundations and fundamentals, but given the apparent influence of Kant in the history of the new philosophy of the West and the importance of his philosophy in the field of epistemology, especially the role of reason in the knowing of God, this article has focused on Kant's ideas regarding the role of reason for knowing God, using the descriptive-analytical approach.

A critical study on the views that deny the role of reason in knowing God ... Kant as an example

Dr. Mohammad Ali Muhiti Ardakan

Summary

Kant is one of the scholars who focused on knowledge and through which they critiqued reason. Kant considered theoretical reason as useless and ineffective in knowing God. And since his view was a logical consequence of his cognitive theory, the author of this article sheds lights on his (Kant's) cognitive views in a descriptive-analytical approach. After that, the author talks about the role of reason for knowing God according to Kant. In this study, the author has followed an approach in which he critiques Kant's cognitive views on the role of theoretical reason in knowing God, regardless of his ethical arguments for knowing God, and his views on the philosophy of ethics. As for Kant's secular rationalism, it has been discussed in two fields:

A: general criticism to Kant's cognitive system

B: Special criticism to Kant's own special reading of the arguments for the existence of God

One of the basic questions asked by man -since the beginning of his creation- is the question about the beginning. Although man's mind cannot comprehend the essence of the Creator, due to the limitedness of mind, he can, by using his mind,

beginning, and since the very advent of the Mission. The reasoning for the existence of Allah was clear through the Qur'anic verses in different ways. Proving the existence of the Creator is one of the most important matters that have occupied man's mind in general, and religious philosophical mentality in particular. Choosing appropriate tools to prove this matter has become a great concern to sages and theologians, and the most prominent tools used by them to prove the existence of the Creator is religious texts, which have been deeply studied and interpreted in order to conclude what might lead to this matter.

This study tries to show the nature of the arguments found in religious texts that prove the existence of God, and know the correlation between religious texts and reason for proving this matter. So have the religious texts - Quranic Verses and prophetic traditions - relied on reason to infer the existence of God or not? And what is the way that holy texts have followed to show that?

Mental Arguments for the Existence of God A study of religious text

Aqeel Al-Bandar

Summary

This study deals with two main things: First, the seeking of mental arguments in the Islamic texts that prove the existence of God, and defining the essence and nature of these arguments. The second is the study of the relation between text and reason, and knowing the limits and dimensions of this relation. The study comes in an introduction, two main sections, and a conclusion. The introduction contains a general definition of the study, with reference to the history of discussing this subject and its first steps. The first section discusses the nature of the relation between text and reason, reviewing the most prominent views that define the essence and nature of that relation, while the second section reviews the religious texts to find out mental arguments for the existence of the Creator. In this section, the discussion comes in two fields: the first is to deduce mental arguments from Qur'anic verses, and the second is to deduce mental arguments from traditions (hadiths), and finally the talk about the arguments, whether they are pure mental arguments or like a witness of an unseen thing, or they represent a special way of nothing other than the text in dealing with the matter of proving the existence of the Creator, in an attempt to identify the nature of the arguments mentioned in religious texts. And then comes the conclusion to show the main points discussed in the study.

Religious texts have tried to prove the existence of God since the

evidential rational approach in the issue of the recognition of God. Before that, the writer proves that the logic-based validity of the approach as well as its epistemological limits and its authority over the other narrative, sentimental, and experimental epistemological tools.

The writer also reaches at an explanation of the universal features of monotheism that is based on the evidential rational approach and proving the attributes and deeds of God in a way that is proper to Him. On the other hand, the writer sheds light on the disastrous consequences that arose from the irrational recognition of God, such as materialistic, theological, narrative, and mystic Sufi trends of atheism, irreligiosity, anthropomorphism, fatalism and indeterminism, and as well other creedal falsities.

The Role of the Intellectual Approach in the Recognition of God

Dr. Ayman al-Misri

Summary

The essay is focused on reviewing all the approaches that theorized the issue of recognition of God in order to define the most accurate and authentic epistemological approach from amongst these approaches and to identify the certain and realistic epistemological approach of the principle of the existence of God. Of course, all the other philosophical, ethical and social principles are founded on the recognition of God.

The major issue to be investigated in the essay is to prove the evidential rational approach's perfect scientific validity in the recognition of God in the face of other epistemological approaches.

The essay is thus based on the analytic evidential rational approach in establishing and then criticizing the scientific topics. Besides, the descriptive narrative approach is also adopted in the essay in the process of quoting the scientific texts from their reliable sources, especially with regard to the epistemological schools that do not adopt the evidential rational approach.

At the end, the writer of the essay proves the validity and authority of the

of Humanities and Islamic sciences like Qur'an interpretation, theology, psychology, pedagogy, and sociology. Anyhow, the relation between the theory of nature and anthropology has a big impact on humanities. In this article, we try to shed light on the various dimensions of this important topic as possible as required in this article.

The innate recognition of God; its reality and indication to the existence of God

Dr. Roohullah Musawi

Summary

In this article, we have tried to shed light on all important aspects of the innate recognition of God. After dealing with the subject historically, and looking into its evolution over ages, we study it from the viewpoint of religious texts and discuss the cognitive value of this kind of knowledge and different works by Muslim and western scholars on the existence of God, beside the objections aroused against them. According to the findings of this article, Western reports on the demonstration of nature suffer from some cognitive problems that Muslim thinkers have dealt with, studied them thoroughly, and then, offered studies without them. Thus, one can keep to nature as a way to knowing God and proving His existence.

Religious texts emphasized on nativism of religion, especially nativism of monotheism, where some traditions (hadiths) suggest that if religion had not been innate, and the covenant had not been made between God and man (in the world of spirits), no one would ever know his Lord. However, nature is one of common topics that are concerned in studying of different branches

fasting, Hajj pilgrimage and so on. At the strength of this fact, the recognition of the Supreme Principle is the wellspring of all other recognitions and beliefs. This fact can easily be understood from the Holy Prophet who is reported to have said: "Recognition of God is the support and basis of the religion."

On the basis of this, the ranks of recognition directly reflect powerfully or weakly on the other beliefs, behaviors and lifestyle of man in this worldly life. Likewise, on account of man's ranks of recognition, his situation in the Hereafter is decided. However, the validity of all these suppositions primarily depends on proving the possibility of man's recognizing the Creator, since this issue is challenged by the problematic of human mentality's inability to recognize the Absolute God, since man's mentality and intellect are finite, restricted, and too failing to recognize the Infinite, Absolute Being. Thus, it is impossible for the finite and restricted intellect to comprehend the Absolute Fact.

The current essay is an attempt to give adequate answers to this problematic by means of distinguishing between the ranks of recognition and disintegrating its circles. As a next step, the essay reviews the researches resulting therefrom, such as the necessity of recognizing the Creator and many other studies.

Knowing the Creator between rational possibility and human inability

Dr. Safa' al_Din al_Khazraji

Summary

There is a problematic entailing that the human perceptual system is not only limited but also unable to perceive the absolute and eternal issues; therefore, human intelligence is impossible to realize and perceive the absolute reality of God although human intelligence itself deems necessary to recognize the Creator, either because it is rationally obligatory to thank the munificent power or because of many other reasons.

The current essay sheds light on the issue of the recognition of God between rational possibility and human inability, through disintegrating the ranks of the recognition of God, both the possible and the impossible, in order to remove this apparent contradiction that are appertained to the intelligence.

The recognition of God is one of the central issues of the Islamic view of the world, since this issue stands for the foundation on which all other creedal and doctrinal issues are based, such as the issues of the recognition of the Prophet, the recognition of the Imam, and eschatology as well as all other secondary issues and laws that branch from these major ones, such as prayer,

Summary